BYZĂNTIYM
Colecţie coordonată de Vasile Adrian Carabă

Sylvain Gouguenheim s-a născut în 1960 şi în prezent este profesor de istorie la École Normale Supérieure (ENS) de la Lyon, istoric şi medievist care s-a distins, în primul rând, prin lucrările sale despre Ordinele Teutonice, precum şi prin cercetările despre mistica renană şi promotorii ei. Din octombrie 2010 face parte din prestigiosul grup de cercetare *Internaţionale Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens*, fiind unicul membru francez.

Este autorul unor prestigioase lucrări, precum: Reforma gregoriană. De la lupta pentru sacru la secularizarea lumii (2010), Perspective asupra Evului Mediu: 40 de istorii medievale (2009), Cavalerii teutoni (2007), Falsele temeri aleanului 1.000: aşteptarea sfârşitului veacurilor sau aprofundarea credinţei f (1999), Sibila Rinului: Hildegarde de Bingen, abatesă şi profetesă renană (1996).

Sylvain Gouguenheim
ARISTOTEL LA MUNTELE SAINT-MICHEL
Rădăcinile greceşti ale Europei creştine
Traducere din limba franceză şi postfaţă-interviu Eduard Florin Tudor
Prefaţă la ediţia în limba română Sylvain Gouguenheim
NEMIRA
Coperta colecţiei: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU Imaginea copertei: Plato Conversing with his Pupils, from the House of T. Siminius, Pompeii (mozaic) (see also 156873), Roman, (îşi century BC) / Museo Archeologico Nazionale, Naples, Italy / Giraudon / The Bridgeman Art Library

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GOUGUENHEIM, SYLVAIN
Aristotel la Muntele Saint-Michel / Sylvain Gouguenheim; trad., notă trad., postf. – interviu: Florin Eduard Tudor.
— Bucureşti: Nemira Publishing House, 2011 ISBN 978 – 606 – 579 – 195 – 4
I. Tudor, Eduard Florin (trad.; postf.)
292
Sylvain Gouguenheim ARISTOTE AU MONT-SAINT-MICHEL e Éditions du Seuil, 2008
e Nemira, 2011
Consultant de specialitate: Vasile Adrian CARABĂ Redactor: Monica ANDRONESCU Tehnoredactor: Stelian BIGAN
Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.
Orice reproducere, totală sau parţială, a acestei lucrări, fără acordul scris al editorului, este strict interzisă şi se pedepseşte conform Legii dreptului de autor.
ISBN 978 – 606 – 579 – 195 – 4

PREFAŢĂ LA EDIŢIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Apariţia cărţii mele în limba franceză mi-a adus atacuri violente, deseori consternante. Profit de această prefaţă pentru a face câteva precizări în privinţa rolului comunităţii de la Muntele Saint-Michel. La răscrucea dintre secolele al X-lea şi al XI-lea, membrii ei au fost interesaţi de textele lui Aristotel: acest fapt este atestat de Manuscrisul 229 de la Avranches. Totuşi, aici nu a fost un centru de traducere a operelor lui Aristotel. Indiciile existente nu constituie o dovadă. Ipoteza – care nu are nimic absurd – existenţei unui grup de traducători în această comunitate trebuie îndepărtată. În schimb, Coloman Viola a arătat că aici au fost realizate şase din cele nouă manuscrise ale lui Aristotel, păstrate la

Avranches. Părintele Bataillon* admite acest fapt: „A existat un interes pronunţat pentru lucrările lui Aristotel, manifestat prin copierea chiar în *scriptorium*-ul din comunitatea de la Munte a trei lucrări ale Stagiritului în traducerea lui Iacob din Veneţia. Aceste copii sunt, în acelaşi timp, şi cele mai vechi păstrate la Muntele Saint-Michel, dar şi cele mai apropiate de original”.

4 L. Bataillon „Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel”, *Revue des sciences philosophiques et théologique Sy* T. 92, nr. 2, avril-juin 2008, p. 329 – 334.

Un punct fundamental: comunitatea de la Muntele Saint-Michel poseda încă din a doua jumătate a secolului al XII-lea un manuscris ce conţinea traducerile lui Iacob din Veneţia (Ms. 221). Un al doilea manuscris cu traducerile lui Iacob şi ale lui Burgundio din Pisa (Ms. 232) a fost poate obţinut la începutul secolului al XIII-lea. De altminteri, Robert de Torigny atrage atenţia asupra existenţei între 1154 şi 1163 a unor traduceri din greacă în latină datorate lui Iacob din Veneţia, un număr dintre acestea – nu toate – aflându-se în manuscrisele păstrate în comunitatea de la Munte. Această glosă, faptul că Ms. 221 este originar din respectiva abaţie şi prezenţa de mult timp a Ms. 232 fac din comunitatea de la Muntele Saint-Michel un centru timpuriu de receptare, de copiere şi de păstrare a traducerilor directe din greacă în latină, până acum inedite, a mai multor cărţi ale lui Aristotel. C. Viola scrie că abaţia „a pregătit calea viitorilor profesori de la Paris şi de la Oxford, furnizându-le primele instrumente de lucru care erau în stare să le ofere posibilitatea de a asimila rapid gândirea ştiinţifică şi filosofică a lui Aristotel, inspirată direct din originalul grecesc”.[1]

1 C. Viola, „Aristote au Mont-Saint-Michel“, în R. Foreville (dir.), Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel, t. II, „Vie montoise et rayonnement intellectuel“, Paris, 1967, p. 289-312, aici p. 297.

Nimeni nu se îndoieşte de faptul că Iacob din Veneţia a tradus în întregime *Metafizica*, nici că traducerea lui la *Fizica* şi la *Secundele Analitice* au avut o importanţă excepţională. El a tradus şi unele comentarii greceşti la *Secundele Analitice*, la *Respingerile sofistice* şi la *Topice*. S. Ebbesen, unul dintre adversarii mei!, recunoaşte totuşi: „Pentru *Fizica* şi pentru *Despre suflet*, traducerile lui au fost *textul standard al scolasticii*”[2] Sfântul Toma şi Robert Grosseteste au recurs la traducerile sale.

Trei fapte majore sunt indiscutabile. Iacob din Veneţia a fost primul care a tradus direct din greacă aproape toată opera lui Aristotel, în jurul anului 1128. Traducerile sale au făcut obiectul a numeroase copii care au circulat în Franţa de Nord, în Anglia, în Renania începând cu a doua jumătate a secolului. Toate acestea s-au întâmplat înainte de începerea activităţii de traducere de la Toledo. Rămâne de precizat dacă Iacob a adus, chiar a realizat, aceste traduceri în comunitatea de la Muntele Saint-Michel. În realitate, chestiunea este de mică importanţă.

Să revenim la Robert de Torigny. De ce un abate al comunităţii de la Muntele Saint-Michel, atunci *când scrie istoria* abaţiei sale, ar simţi nevoia să adauge o notă despre aceste traduceri şi comentarii, dacă nu pentru că episodul face parte din această istorie? Ori Iacob din Veneţia a locuit în abaţie, ori traducerile sale au fost aduse aici între 1128 şi 1154/1163. Această ultimă ipoteză ar fi cea mai probabilă, cea mai prudentă. Venirea lui Iacob în comunitate, aşa cum am sugerat, nu poate fi îndepărtată, după cum admite chiar părintele Bataillon, dar nu este sigură.

Bizanţul este o piesă esenţială a acestui dosar: Iacob

2 S. Ebbesen, „Jacques de Venise“, în M. Lejbowicz (dir.), L'Islam médiéval en terre chrétienne. Science et idéologie, Lille, 2008, p. 132.

din Veneţia a locuit aici, a întâlnit filosofi, iar tot aici a avut acces la textele lui Aristotel. El chiar a tradus şi comentariul lui Mihail din Efes la *Respingerile sofistice* (comentariile la Aristotel ale lui Mihail sunt anterioare anului 1118) /

Menţionarea în două manuscrise de la mijlocul secolului al XII-lea a unor controverse dintre un „profesor Iacob" şi profesorul parizian Alberic în privinţa *Respingerilor sofistice* a atras atenţia/" L.M. de Rijk consideră că unul dintre aceste manuscrise este originar de la Abaţia Saint-Victor de la Paris şi nu poate fi anterior anilor 1140/1150. El situează în 1155 *terminus post quem* pentru cel de-al doilea manuscris, care pare că provine tot de la Abaţia Saint-Victor. Or, Saint-Victor de la Paris a fost, de la întemeierea sa în 1108, în strânsă legătură cu Normandia... L.M. de Rijk conchide: „In both the Glos*ses and* the Summ*a we* fiind interpretations and expatiations which poin*t to* a*n* a*cqu**aintance wit*h *Greek and Greek lite**rature, whi**ch, in the twel**th cen*t*ury, ca*n *onl*y *hav*e *bee*n *acq**uired thanks to* a *new supp**ly of* d*ata. Th*at *this wide**ning of* t*he know**ledge of* G*reek Antiquity is due to* c*ontact wit*h *Byz**antium is* n*ot onl**y a pri**ori sel**f-evident, bu*t *can als**o be* d*emonstrated în* a *gre**at man**y inst**ances?*[345]

3 M. Cacouros, „Littérature philosophique à Byzance et sa postérité a Pépoque moderne", Annuaire EPHE-SHP, 140e année (2007-2008), p. 92-101.

4 L. M. de Rijk, Logica Modemorum , vol. I, cap. V, p. 82-105.

54 Este vorba de italianul Lanfranc de Pavia care a intrat în comunitatea bene- dictină Notre-Dame du Bec din Normandia de Sus (n. tr.).

44 J. Kormos şi C. Viola (dir.), Rationality from Saint Anselme to Saint Augustin. Proceedings of the International Anselm Conference, Piliscsaba (Hongrie), 20-23juin 2002, Piliscsaba, 2005: C. Viola „La voie de la ratio: le pont entre Augustin et Anselme", p. 23-44.

444 C. Viola consideră că centrul dirijat de Richard de Coutances era

Sub ce formă a avut loc confruntarea dintre Alberic şi Iacob din Veneţia? Poate la Bologna? Să sugerăm – doar ca o ipoteză! – prezenţa lui Iacob la Paris unde ar fi putut să-l întâlnească pe Alberic? Aceasta ar explica poate faptul că, într-o şcoală pariziană, la Saint-Victor, s-ar fi simţit nevoia să fie consemnată respingerea ideilor sale…

Normandia apare ca unul dintre polii reînnoirii din secolul al XII-lea, începând cu Lanfranc (1010 – 1089)”, ce a predat la Avranches în 1039 şi a intrat în Abaţia Notredame du Bec în 1042. Sfântul Anselm (1033 – 1109), abate la Bec începând cu 1079, s-a inspirat din lucrările aflate în biblioteca abaţiei pentru ca, pe lângă noţiunile aristotelice ajutătoare, să-şi dezvolte noua teologie care acorda un loc central raţiunii””. În plus, doi foşti călugări din comunitatea de la Bec au fost abaţi la mănăstirea de la Muntele Saint-Michel în perioada care ne interesează: Bernard (1131 – 1149), apoi Robert de Torigny.

Nu departe de Muntele Saint-Michel, la Coutances, arhidiaconul Richard – prieten cu Robert de Torigny – era în legătură cu Ioan din Salisbury, care îi cere în 1167 traduceri ale textelor lui Aristotel prezente la Coutances, însoţite de glosele explicative pe care arhidiaconul ar fi trebuit să le facă. Aceasta arată că Richard era interesat de Aristotel, deţinea traducerile în chestiune, şi că era capabil să realizeze traducerile şi comentariile cerute!” ” Lumea anglo-normandă din anii 1150 era mult interesată de textele lui Aristotel.

Este imposibil să izolăm această lume anglo-saxonă: Ioan din Salisbury s-a format la Paris; după plecarea lui Abélard (1137), el a urmat cursurile lui Alberic (1137 – 1138), a mers apoi la Chartres (1138 – 1141), înainte de a

„primul centru latin de exegeză aristoteliciană“ („L’abbaye du Mont-Saint-Michel et la préparation intellectuelle du grand siècle“, în Les Amis du Mont-Saint-Michel, Paris 1971, nr. 76, p. 7-17).

reveni la Paris pentru a i se alătura lui Gilbert de la Poree. Parisul nu era izolat de Italia, după cum o arată sejurul lui Alberic la Bologna (1142 – 1148). Mai observăm în al treilea sfert al secolului al XII-lea existenţa unor legături dintre şcolile din vestul Franţei şi Anglia: Chartres, Le Bec-Hellouin, Avranches, Coutances etc. Această mişcare, din care fac parte Sfântul Anselm, Guillaume de Conches, Robert de Torigny, Ioan din Salisbury, dovedeşte importanţa intelectuală a regiunii în secolul al XII-lea.

Latinii au învăţat de la bizantinii care comentează în secolul al XI-lea operele lui Platon sau ale lui Aristotel. Mihail Psellos (1018 – 1096) a lăsat un comentariu la *Fizica*: „Cel mai vechi şi poate unul dintre cele mai importante comentarii încă inedite dintre lucrările bizantinilor despre Aristotel.”[6] Cunoaştem importanţa cercului de învăţaţi constituit în jurul Anei Comnena (1083 – 1153). Mihail din Efes (1050 – 1129) a lăsat comentarii la *Metafizica*, la *Respingerile sofistice*, la o parte din *Etica nicomahică*... El este singurul, înainte de secolul al XIII-lea, care a încercat o exegeză a Poli*ticii lui* Aristotel. „E[7]l e*ste pri*m*ul bizantin car*e *a realizat un* c*orpus complet de* c*omentarii bizantine, la* a*nsamblul oper*e*i aristotelice” sc*rie M. Cacouros. Ma[8]i trebuie adăugat Eustraţie din Niceea (1050 – 1120) care a comentat Etic*a nic*o*mahică şi*

6 L. Bénakis, „Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos“, Archiv für Geschichte der Philosophie, 43,1961, p. 215-238 ; 44,1962, p. 33-61.

7 L. Bénakis, „Commentaries and Commentators on the Works of Aristotle in Byzantium“, în Byzantini Philosophia, p. 259-268 (aici p. 262). Id.: „Did Byzantium ignore the Political Philosophy of Aristotle?“, Philosophia kai Politiki. Praktika A3 Panelliniou Synedriou Philosophies, Atena, 1982, p. 230-236.

8 M. Cacouros, „Littérature philosophique à Byzance et sa postérité à l’époque moderne“, în Annuaire EPHE-SHP, 140e, 2007-2008, p. 92-101 (p. 95).

Anal*iticele Secunde. Co*mentariile lui au fost cunoscute de Albert cel Mare şi de Sfântul Toma.[9]

Imperiul Bizantin reunea trei elemente fundamentale ale civilizaţiei europene: elenismul, dreptul roman şi creştinismul. Dezvoltarea lui intelectuală a precedat-o şi a influenţat-o într-o anumită măsură pe cea a Europei latine. Existenţa primelor comentarii realizate de la mijlocul secolului al XII-lea la abaţia Saint-Victor de la Paris la *Respingerile sofistice* ilustrează răspândirea textelor lui Aristotel din Bizanţ *via* Italia.

Un mare număr de indicii concordă: înainte de jumătatea secolului al XII-lea, Franţa de vest a cunoscut o dezvoltare intelectuală decisivă, graţie traducerilor greco-latine şi a gloselor venite din lumea bizantină. La comunitatea de la Muntele Saint-Michel ajungeau, erau copiate şi glosate traducerile greco-latine din opera lui Aristotel; apoi erau difuzate. Robert de Torigny a jucat în acest sens un rol de „deschizător de drumuri” (C. Viola). Este mai puţin decât crezusem; este mult. Iar aceasta îi supără pe cei care mi-au ridiculizat ipotezele.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Câteva precizări se impun pentru ca să înţeleagă cititorul anumite alegeri lingvistice. În primul rând, „Muntele Saint-Michel” desemnează, de fapt, abaţia care se află în faimoasa comună Mont-Saint-Michel, din provincia Normandia, în Franţa. Situl abaţial a fost clasat printre monumentele ce aparţin patrimoniului mondial al UNESCO în anul 1979. Apoi, am redat cuvântul frecvent folosit de autor „savoir” prin „cultură”, deoarece face referire la cultura antică greacă, dar trebuie avute în vedere şi sinonimele sale, precum „erudiţie”, „cunoaştere”, „ştiinţă”, „instrucţiune”.

9 B. Tatakis, La philosophie byzantine, în E. Bréhier (dir.), Histoire de la Philosophie, 1. Orient-Antiquité-Moyen-Age, Paris, 1949, p. 217.

Două alte alegeri lingvistice ţin de respectarea unor concepte. Am preferat „siriac” pentru redarea francezului „syrique”, şi nu „sirian”, din mai multe considerente, dintre care trebuie amintit dreptul la memorie pe care-l au aceşti creştini, deseori uitaţi, de puţine ori amintiţi în zilele noastre, dar care sunt printre cei mai preţioşi păstrători şi transmiţători ai unei culturi creştine bimilenare, într-o limbă veche, siriaca. În acelaşi context, am păstrat cuvântul „latin” atunci când acesta este, în special, un determinant al Occidentului sau al Europei, deoarece autorul insistă, prin comparaţii, în susţinerea argumentelor sale, pe relaţia dintre ceea ce aparţine spiritului latin şi ceea ce aparţine spiritului grec, iar mai apoi celui bizantin. Păstrarea, chiar la nivelul traducerii, a binomului *latin-grec* reliefează nu diferenţele dintre cele două spaţii de gândire creştină, ci, din contră, influenţele reciproce şi transmiterile de orice ordin dintre creştinătatea occidentală (latină) şi cea orientală (greacă, apoi bizantină), deci unitatea creştinătăţii, deşi instrumentele lingvistice sunt diferite (latina şi greaca). Aşadar, pentru a respecta una dintre tezele autorului conform căreia Europa creştină, deşi se exprima liturgic în două limbi diferite, şi-a păstrat unitatea în Evul Mediu, am menţinut şi la nivelul terminologic alegerile acestuia.

Notele de subsol sunt minime, doar cele considerate foarte necesare, căci am vrut să lăsăm autorul să vorbească, fără a ne interpune prea mult între acesta şi cititor. Apoi, am avut speranţa ca să fie convocat cititorul român, prin multiplele concepte şi idei din această carte, la un adevărat festin cultural, pentru care avem certitudinea că el este pregătit din toate punctele de vedere.

Eduard Florin Tudor

„Grecii, în mare parte, ne-au inventat. Aceasta mai

ales definind un tip de viaţă colectivă, un tip de atitudine religioasă, dar şi o formă de gândire, de înţelegere a tehnicilor intelectuale pentru care le suntem, în mare parte, datori. Istoria Occidentului începe cu ei”.

Jean-Pierre Vernant

„În creştinătate cartea este precum apa, precum sângele: ea irigă viaţa sufletului”.

Monique Dosdat

CUVÂNT ÎNAINTE

Darkăges…

„Vremurile întunecate” ale Evului Mediu revin. Istoria culturală a Europei, clarificată totuşi de mai multe decenii de numeroşi medievişti, face obiectul unei revizuiri. De acum înainte se impune imaginea mediată a unei creştinătăţi dependente de un „Islam al Luminilor”, căruia i-ar datora dezvoltarea, graţie transmiterii culturii greceşti ale cărei chei fuseseră pierdute în epoca medievală. Se vorbeşte de o „moştenire uitată”, de care europenii ar trebui să fie conştienţi.1

Teza nu ar avea nimic scandalos în sine, dacă ar fi adevărată. Totuşi, ea se bazează pe un anumit număr de diminuări şi de aproximări şi nu face apel la o serie de elemente istorice care sunt, cu toate acestea, bine stabilite. Astfel, în ciuda aparenţelor, ea ţine mai mult de partizanatul ideologic decât de analiza ştiinţifică.2 Într-adevăr, se uită permanenţa atracţiei pentru Grecia antică în cursul primelor secole ale Evului Mediu, precum şi componentele culturale greceşti ale religiei creştine. Se mai uită şi că Grecia a supravieţuit, într-o oarecare măsură, în interiorul vastei construcţii politice şi civilizaţionale care era Imperiul Bizantin, imperiu care este alungat din istoria europeană. De asemenea, nu se vorbeşte de schimburile culturale, de circulaţia manuscriselor şi a învăţaţilor între Bizanţ şi Occident şi

nici de rolul traducătorilor din greacă în latină, autentici transmiţători ai culturii. În centrul acestor diverse procese se situează opera imensă realizată la începutul secolului al XII-lea de Iacob din Veneţia şi de călugării de la abaţia sau din regiunea de la Muntele Saint-Michel, rămasă destul de puţin cunoscută marelui public. Absenţi din numeroase cărţi sau lucrări sunt şi creştinii din Orient, savanţii nestorieni, care, printr-un imens şi secular efort de traducere din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă, au păstrat ştiinţa greacă pentru a o transmite, în final, cuceritorilor musulmani.

Ca atare, istoria dezvoltării culturale a Europei medievale şi, mai ales, a modului în care aceasta şi-a reapropiat cunoaşterea greacă, o istorie densă şi complexă, nu se supune schemei prea simple şi prea lineare care tinde să se impună în zilele noastre. Aşadar, mi-am propus să încerc aici o reechilibrare ştiinţifică a unei viziuni unilaterale şi orientate, dorind să-i ofer unui public pe cât mai numeros posibil, în ciuda aspectelor lor tehnice sau erudite, unele elemente de informare şi de comparare ce rezultă din lucrările specialiştilor, deseori puţin mediatizate. Intenţia mea nu este polemică, dacă nu cumva astfel ar putea fi considerată preocuparea de a respinge discursurile false.

La începutul acestui eseu, îmi face plăcere să le mulţumesc tuturor celor care au răspuns frecventelor mele solicitări şi care m-au ajutat mult cu încurajările şi cu sfaturile lor, cu nenumăratele lecturi atente şi cu sugestiile lor: Nicolas Champoux, Jacqueline Desloy, Markus Egetmeyer, Eric Levaillant, Christian Levasseur, Djamel Manar, Roland Mauri, René Marchand, François-Olivier Touati se bucură de toată gratitudinea mea.

INTRODUCERE

ISTORIA UNEI TRANSMITERI

„Că «arabii» au jucat un rol determinant în formarea identităţii culturale a Europei, acesta este un lucru imposibil de pus în discuţie, doar dacă îi negăm evidenţa”.1

Cred că este, totuşi, posibil să discutăm tocmai despre această „evidenţă”, mai ales din cauza ambiguităţii termenului „arabi” – pe care o dezvăluie folosirea ghilimelelor de către autor. Se exprimă aici o viziune a istoriei ce are tendinţa să devină o opinie comună, formulată sub forma a doua teze complementare.

Prima este cea a datoriei Europei faţă de lumea arabo-musulmană din epoca abbasidă (începând cu 751): Islamul ar fi preluat ceea ce era esenţial din cunoaşterea greacă, apoi ar fi transmis-o europenilor, ca atare ea s-ar afla la originea deşteptării culturale şi ştiinţifice din Evul Mediu, apoi din Renaştere. A doua teză este cea a rădăcinilor musulmane ale culturii europene: gândirea, cultura şi arta europene ar fi apărut, cel puţin în parte, graţie civilizaţiei islamice a abbasizilor.

Ansamblul oferă despre istoria Europei şi despre identitatea sa o imagine ce contrazice viziunea clasică, cea a „rădăcinilor greceşti” şi a identităţii creştine a lumii occidentale. Aceste două teze opuse se sprijină pe interpretările contradictorii ale aceleiaşi perioade unde totul pare a se fi întâmplat, adică prima parte a Evului Mediu, între secolele al VI-lea şi al XII-lea. Studiul nostru va avea în vedere aceste timpuri; începând cu secolul al XIII-lea, faptele sunt prea bine organizate pentru a mai merita efortul de a fi reluate.

EPOCA LUMINILOR ÎN ISLAM, VREMURILE ÎNTUNECATE ALE CREŞTINĂTĂŢII?

Lumina vine de la Răsărit…

De la „intermediarul arab” la „Islamul Luminilor”.

Să reluăm argumentul datoriei. Totul ar începe odată

cu venirea în Occident a scrierilor provenind din lumea arabo-musulmană. Aceasta, însufleţită, începând cu epoca abbasidă, de o „efervescenţă a cunoaşterii”, 2 de o imensă pasiune pentru cunoaştere, ar fi descoperit şi asimilat ansamblul gândirii greceşti. Graţie traducerilor în arabă, operele filosofilor, ale medicilor şi ale matematicienilor antici, la început ar fi fost folosite în mod deosebit în Imperiul Musulman, apoi, cu trecerea timpului, traduse fiind din arabă în latină, s-ar fi răspândit, începând cu secolul al XII-lea, în lumea medievală. Ca atare, graţie unei „extraordinare dezvoltări intelectuale şi ştiinţifice”, unei „efervescenţe considerabile în domeniile privilegiate: filosofie, medicină, ştiinţe”, 3 din secolele al VIII-lea şi al IX-lea, Europa, la rândul ei, şi-ar fi luat avântul ştiinţific trei sau patru sute de ani mai târziu.

Ca atare, această imensă mişcare de traducere de opere greceşti este situată în dinamica europeană, ca o consecinţă a descoperirii versiunilor arabe ale aceloraşi opere. Acest fapt este prezentat astfel de un manual universitar, ales cu această ocazie printre multe altele:

„Ştiinţa greacă le este transmisă, în principal, latinilor prin intermediul Islamului, iar cea mai mare parte din această întoarcere la izvoare se realizează în Spania redevenită creştină graţie *Reconquistei*. Aici vin clerici din întreaga Europă, inclusiv din Italia, începând cu secolul al XII-lea, să se inspire din izvoarele arabe, şi, traducându-le, contribuie la redescoperirea culturii greceşti”.4

Un corolar al acestor cuvinte: Islamul ar fi făcut să dea rod cunoaşterea greacă şi s-ar fi elenizat profund, constituind astfel veriga ce uneşte civilizaţia Antichităţii cu cea a Renaşterii.

În afară de această transmitere a culturii greceşti, Europa i-ar mai fi datoare Islamului şi pentru o parte esenţială a identităţii sale. Ideea rolului intermediar jucat

de arabi5 a fost astfel inclusă într-o teză mult mai întinsă, cea a răspândirii unui „Islam al Luminilor”. Nu mai este vorba să spunem doar că un popor şi limba sa au transmis cunoaşterea, ci de a atribui unei civilizaţii şi unei religii o superioritate culturală în raportul cu vecinele sale şi un rol de matrice. Imperiul abbasizilor ar fi fost nu numai un „pod” între Antichitatea şi Occidentul latine, ci ar mai fi constituit în plus, timp de aproape patru secole, un univers creativ, la originea unei revoluţii ştiinţifice.6 Pentru a fi ilustrată vârsta de aur, deseori se face referire la celebra „Casă a înţelepciunii” din Bagdad. Aici, evrei, creştini şi musulmani şi-ar fi împărtăşit cunoştinţele în domeniile ştiinţific şi filosofic, într-o perioadă în care Occidentul latin rămânea în urmă, înainte să fi fost însufleţit de „fanatismul” cruciadelor.

Numeroşi sunt intelectualii, istoricii, islamologii, scriitorii, de toate originile, care au reluat şi au difuzat această teză.7 Recent, la 19 aprilie 2007, într-un articol intitulat „Adevăratele rădăcini ale Europei”, d-na Zainab Abdel Aziz, profesor de civilizaţie franceză la universitatea Al-Azhar din Cairo, vorbea de „cele opt secole de prezenţă fondatoare a Islamului în Europa”:

„Întregul Occident în ansamblul său s-a construit pe contribuţia indeniabilă a Islamului [...]. Graţie gânditorilor arabi.

Europa a cunoscut raţionalismul”.8

Din universul european, J.-P. Roux, specialist al lumii turco-mongole, scria în 1983:

„Europa nu ar fi ceea ce este dacă nu ar fi cunoscut Islamul.

El face parte din patrimoniul ei”.9

Uneori sunt propuse unele nuanţe, cum ar fi cele din partea universitarilor arabi creştini care pun accentul pe natura mai mult arabă decât musulmană a civilizaţiei

abbaside (în care, totuşi, persanii au jucat un rol esenţial). În sfârşit, printre islamologii occidentali, opiniile sunt împărţite, mergând de la adeziunea totală la o profundă rezervă.10 Dar teza cea mai mediatizată este cea care-i conferă Islamului medieval paternitatea avântului civilizaţiei europene. Acestei situaţii i se adaugă o viziune specifică a lumii europene: fără competenţa Islamului, Europa nu ar fi ieşit din „vremurile întunecate" ale Evului Mediu.

Dark Ages: dezbatere ştiinţifică şi miză politică

Teoria datoriei Europei o implică pe cea a preeminenţei lumii musulmane asupra creştinătăţii medievale. Un fel de legendă neagră despre Evul Mediu pare că domină din nou; despre Europa dintre secolele al VII-lea şi al XII-lea ea oferă imaginea reducţionistă a unui continent înapoiat, închis în *Dark Ages* – clişeu pe care totuşi unii istorici medievişti îl crezuseră deja respins.

Acest contrast dintre cele două civilizaţii este atribuit naturii înseşi a acelei *Dar* al-*Islam*, prezentată în seducătoarele culori ale unui univers de toleranţă religioasă, de deschidere culturală, de avânt ştiinţific raţionalist, pe scurt, o civilizaţie superioară celei creştine, celei bizantine sau celei latine şi chiar foarte apropiată de civilizaţia ideală, cel puţin aşa cum şi-o imaginează Occidentul din zilele noastre.

Sub influenţa actualităţii, subiectul a căpătat o dimensiune politică. Mizele, după cum bănuim, nu sunt mici la acest început de secol XXI. Ele se înscriu în lunga dezbatere dintre Islam şi Occident (remarca este valabilă şi pentru confruntarea dintre Islam şi lumea hindusă). De aceea, în momentul în care este propusă rectificarea manualelor, aşa cum invită un recent raport (2002) al Uniunii Europene, 11 o tentativă de clarificare pare necesară. În special, aceasta se ilustrează prin punerea la

îndemâna marelui public a scrierilor savanţilor: specialişti ai lumilor bizantină şi musulmană, ai creştinilor sirieci sau ai istoriei ştiinţelor.

O VIZIUNE REDUCŢIONISTĂ

Aproximări

Teza pe care o dezbatem aici se bazează pe un anumit număr de aproximări. Dacă este să examinăm lucrările mai multor specialişti ai Occidentului, ai Islamului şi ai lumii bizantine, rezultă într-adevăr că lucrurile nu sunt aşa de simple pe cât pare. Într-o carte publicată în 1993, B. Lewis evidenţia o nuanţă esenţială remarcând faptul că elenismul Islamului era „elenismul tardiv al Orientului Apropiat, mai degrabă o prelungire a Antichităţii târzii decât o redescoperire a clasicismului atenian al marii epoci, aşa cum aceasta trebuia să se întâmple mai târziu în Occident”.12

El făcea aluzie mai ales la entuziasmul faţă de filosofii neoplatonici, preferaţi mai mult decât Platon, şi la destinul contradictoriu pe care l-au cunoscut scrierile lui Aristotel. Ca atare, elenizarea lumii abbaside nu a fost de aceeaşi natură cu cea a Europei medievale. Va trebui să încercăm aici să revedem situaţia.

O altă aproximare constă în a face din lumea islamică un bloc omogen şi în a confunda, mai ales, arabitate şi islamism, atribuindu-i Islamului, civilizaţie fondată pe o religie, ceea ce aparţine culturii de limbă arabă. Or, universul arab nu poate fi redus la o singură credinţă, nici în Evul Mediu şi nici chiar în zilele noastre. În această privinţă, datele demografice sunt importante: arabii creştini şi creştinii arabizaţi din cauza cuceririi arabe mai constituiau în jurul anului 1.000 aproape jumătate din populaţia ţărilor Islamului.

Pe de altă parte, se acceptă ca evidentă trecerea universului ştiinţific şi filosofic grec la lumea islamică, în

care, totuşi, Cuvântul esenţial era cel al lui Dumnezeu, conţinut din eternitate în Coran. Raporturile dintre credinţă şi ştiinţă, dintre religie şi cunoaştere nu erau, în Islamul „clasic” (cel al dinastiilor omeyyadă şi abbasidă), uşoare şi directe. Credinţa în natura necreată a Coranului a avut importante consecinţe asupra constituirii unei cunoaşteri ştiinţifice şi asupra posibilităţii unei exprimări a gândirii în mod liber. De altminteri, termenii de „ştiinţă” sau de „savant” aveau în teritoriile Islamului un sens specific; de aceea trebuie să ne ferim să le atribuim „savanţilor” (*ulemale*) musulmani, specialişti ai Coranului, ai *ḥadīthurilor* sau ai dreptului aceeaşi stare de spirit cu cea a savanţilor din Antichitate. Astfel, când A. de Libera vorbeşte de lumea abbasidă ca de o lume „fără întârziere şi fără handicap de ordin intelectual”, în care „moscheile sunt veritabile locuri de cercetare” şi unde „se ştia perfect să se recite şi să se interpreteze Coranul” 13, el amestecă elemente foarte diferite. Dacă ultima afirmaţie este evident exactă, cea de-a doua, făcând din moschei „locuri de cercetare”, este, în schimb, eronată, deoarece extrapolează din universul ştiinţelor ceea ce nu privea decât studiile despre religie.

Ideea rădăcinilor merită şi ea să fie examinată: ce înţelegem în mod exact prin expresia „rădăcinile musulmane ale Europei”? Există concepte, reprezentări ale lumii, tehnici (artistice sau materiale), specific islamice, ce ar face din Europa un fel de moştenitoare sau de prelungire a lumii musulmane?

Polemică şi etnocentrism

Polemica nu lipseşte din dezbatere, deoarece teza datoriei conduce la stabilirea unei ierarhii între civilizaţiile medievale. Istoria civilizaţiilor este interpretată ca opoziţia dintre un Islam luminat, rafinat, spiritual, şi un Occident brutal, războinic şi cuceritor.14 Pe de o parte, lumea

spiritului, pe de alta, cea a sabiei. În sfârşit, în locul fostului etnocentrism occidental, este plasat un nou etnocentrism, „oriental” de această dată. Unei lumi arabo-musulmane aflate în avans îi este opus un Occident în întârziere, a cărui singură şi tardivă supremaţie ar fi fost de ordin tehnic şi militar. În consecinţă, ar fi vorba de câţiva factori materiali care ar explica faptul că Islamul a pierdut acest avans înainte de a fi fost nevoit să accepte dominaţia europeană. Teza întăreşte opinia conform căreia europenii ar fi rămas într-un fel nişte barbari, învingându-i prin forţa armelor pe cei care le erau maeştri în spiritualitate şi în ştiinţe.

Dar aceasta înseamnă să se uite că au eşuat cruciadele şi că Europa a fost constrânsă să se apere de turci, până în secolul al XVII-lea. Înseamnă, de altminteri, că dacă nu inversăm identităţile, glorificăm cel puţin o lume ridicată la statutul de model, purificată de orice violenţă, şi o denigrăm pe cealaltă, redusă la o cohortă de soldaţi brutali şi inculţi.15 Vedem acest fapt mai ales prin exemplul, de nenumărate ori redat în manualele şcolare, nobilului sirian, Ousamă (1095 – 1188), care a lăsat o mărturie ironică şi muşcătoare despre dezastruoasele practici medicale ale francilor.16 Or, unele lucrări recente au arătat că Ousamă compusese un text de propagandă şi, mai ales, că medicina francilor era mai puţin lipsită de valoare decât pretindea el.17 De altminteri, dacă Europa îi datorează Islamului Renaşterea, trebuie să înţelegem de ce acesta nu a participat, în schimb, la Renaştere.18 Astfel, se ignoră deseori sau este devalorizat trecutul european, în timp ce este glorificat cel al Islamului. Ruşinea şi orgoliul se opun; într-o atare situaţie, nu este posibilă constituirea unui dialog fructuos.

Veritabilele chestiuni care trebuie evidenţiate, în afara oricărei polemici, sunt de natură istorică. Ele privesc

elenizarea lumii islamice, natura şi intensitatea reală a pătrunderii culturii greceşti în universul arabo-musulman; acestea se referă şi la căile prin care ştiinţa greacă a fost repusă la un loc de cinste în Occident.

Aceste întrebări poartă în stadiul germinai o altă problemă, pe care doar puţin specialişti au abordat-o: cea a calităţii şi a exactităţii traducerilor efectuate, şi, deci, a contribuţiei cărţilor astfel obţinute. Nu este nici uşor şi nici anodin să se traducă din greacă în arabă – fie că este vorba sau nu prin intermediul limbii siriace –, apoi din arabă în latină. Ce text filosofic şi ce raţionament ştiinţific pot rezulta fără schimbare din asemenea transformări repetate unde, nu numai vocabularul, ci şi gândirea, exprimată prin sintaxă, trec brusc dintr-un sistem indo-european într-unul semitic înainte de a reveni la sistemul de origine?

RĂDĂCINILE GRECEŞTI ALE EUROPEI

Dark Ages? Occidentul medieval însufleţit de căutarea ştiinţei

Semnele de întrebare asupra rădăcinilor culturale ale Europei ne conduc la evocarea demersului ce i-a însufleţit chiar pe europeni, deci la amintirea originilor, a modalităţilor şi a consecinţelor redescoperirii şi reapropierii ştiinţei greceşti de către intelectualii medievali dintre secolele al VIII-lea şi al XII-lea. În realitate, ne aflăm deja în centrul identităţii culturale a Europei.19

Nimeni nu poate nega faptul că, prin căderea Imperiului Roman de Apus, cultura antică, în mare parte, a trecut în uitare. Totuşi, la fel de incontestabil este că Bizanţul a ştiut, începând cu secolele al VIII-lea şi al IX-lea, să se reîntoarcă la originile sale greceşti şi că de la Renaşterea carolingiană Europa occidentală a fost însufleţită de aceeaşi preocupare. Se neglijează uneori

setea de cunoaştere care a condus Occidentul să o caute peste tot oriunde credea că o poate găsi. Nu era vorba de cupiditatea pentru „bogăţiile din Orient”, ci de regăsirea culturii antice. Această voinţă este vizibilă din folosirea manuscriselor greco-arabe descoperite în timpul *Reconquistei* spaniole din secolele al XI-lea şi al XII-lea, ca şi din căutarea de texte greceşti, păstrate în Occident de la sfârşitul Antichităţii (Italia, Sicilia, nordul Franţei) sau venite de-a lungul secolelor din Bizanţ, în special prin Italia de sud şi prin Siria (mai rar, prin Balcani sau Cipru).

Lumea occidentală creştină din Evul Mediu s-a străduit să regăsească cultura greacă. Şi a reuşit în urma unui uimitor efort de mai multe secole, a cărui constanţă şi încăpăţânare mărturisesc intima convingere că în ea se afla matricea civilizaţiei sale. În această căutare, ea are o datorie faţă de Imperiul Roman de Răsărit, faţă de Constantinopol, marele uitat al moştenirii europene, cu care împărtăşea acelaşi patrimoniu cultural şi civilizaţional, cel al Antichităţii clasice. Deci, îi vom aminti pe cei care au menţinut vie cultura greacă în favoarea civilizaţiei europene, ca şi pe cei care şi-au dat silinţa să o redescopere.

Căile descoperirii

Fără a pretinde studierea globală a ştiinţei medievale, obiectivul urmărit aici rămâne vast, chiar prea ambiţios, dar demersul pare legitim.20 Dezbaterea se dezvoltă ca atare în jurul receptării şi difuzării ştiinţei greceşti şi a rolului ei fecund, în arii culturale şi geopolitice foarte diverse. Modul în care moştenirea greacă a fost folosită constituie un solid criteriu de identificare a civilizaţiilor medievale, europeană şi islamică, al căror grad specific de elenizare vom încerca să-l măsurăm. Ceea ce va permite evaluarea importanţei şi a rolului elitelor creştine (europene sau arabe) şi

musulmane în dezvoltarea gândirii şi a ştiinţei europene între secolele al VIII-lea şi al XII-lea.

Vom studia mai multe teme ce constituie diferitele faţete ale aceleiaşi probleme. Mai întâi, permanenţa în Occident a unei curiozităţi faţă de cultura greacă, oricât de modeste au fost roadele acesteia timp de câteva secole – este ceea ce am numit „filiera greacă”. Această tradiţie legată de amintirea Greciei antice explică parţial formarea „renaşterilor” succesive în Occident, de la vremurile carolingiene până în secolul al XII-lea. Diferitele renaşteri nu au fost nici fenomene independente şi nici reductibile la simple cataloage de opere liturgice sau teologice. Descoperim aici o logică internă în care fiecare epocă îi urmează firesc celei precedente, se sprijină pe ea pentru a elabora mai apoi lucruri noi. Una după alta, aceste elaborări se înscriu într-un singur şir şi atestă un raport identic faţă de cunoaştere şi faţă de cultură. În respectiva mişcare, voluntarismul elitelor politice – printre care mulţi oameni ai Bisericii – a jucat un rol de însufleţire. Nu este întâmplător să constatăm, de-a lungul perioadei de care vorbim, că mitul politic al originilor troiene ale francilor a fost atât de important, înainte de înflori definitiv în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea.21

Este necesar mai apoi, într-o perspectivă mai largă, să amintim tot ceea ce dezvoltarea ştiinţifică din bazinul mediteraneean şi din Europa le datorează creştinilor sirieci din secolul al VI-lea până în secolul al X-lea. Ştiinţa arabo-musulmană, în special, le este datoare pentru fundamentele cunoştinţelor sale. Un alt fenomen este în mare măsură ignorat în zilele noastre, cu toate că el şi-a avut, cu siguranţă, istoricii săi: valul de traduceri din opera lui Aristotel, efectuate direct din textele greceşti la abaţia de la Muntele Saint-Michel, cu cincizeci de ani înainte de a începe în Spania, la Saragoza sau la Toledo,

mişcarea de traduceri realizate după versiunile arabe ale aceloraşi texte. Acest amplu fenomen, în care s-a remarcat Iacob din Veneţia (mort în jurul anului 1150) le-a permis Franţei de Nord şi Angliei şi chiar marginilor occidentale ale Imperiului germanic să dispună de integralitatea operei lui Aristotel şi să înceapă să fructifice această moştenire, ştiinţifică şi filosofică, înainte de a beneficia de traducerile din limba arabă. Ea demonstrează curiozitatea ce-i însufleţea pe clericii din Europa creştină, ce încercau să intre în posesia unei culturi greceşti ai cărei moştenitori se simţeau şi se considerau.

Mai mult, o comparaţie cu lumea islamică dintre secolele al VO-lea şi al XII-lea este indispensabilă. Trebuie apreciat la justa măsură ceea ce a păstrat civilizaţia arabo-musulmană din cultura greacă şi, chiar mai mult, din spiritul intelectual al Greciei clasice, precum şi ceea ce a respins din ele. Într-un fel, este potrivit să analizăm „filtrul" islamic. A avut *Logosul* grecilor aceeaşi importanţă în lumea revelaţiei coranice ca în cea fidelă Evangheliilor? Cu alte cuvinte, pasiunea exprimată pentru gândirea greacă de către acei *falasifa*, marii filosofi musulmani ca Al-Farabi (mort în 950), Avicenna (980 – 1037) sau Averroes (1126 – 1198), a avut repercusiuni în afara sferei lumii ideilor? A fost elenizarea un fenomen general, în relaţie cu societatea şi cu mentalităţile colective, sau a rămas circumscrisă unui cerc format din câţiva membri ai elitelor intelectuale? Iar la aceştia din urmă care a fost, în realitate, locul acordat gândirii greceşti şi cel acordat principiilor islamice? Aceste interogaţii presupun determinarea raporturilor pe care le-au avut cu ştiinţa greacă cele trei ansambluri care sunt uneori confundate, adică religia musulmană (islam), societatea musulmană (Islam) şi învăţaţii de limbă arabă (de toate religiile). Această precizare este necesară înainte

de a ne pune întrebări asupra datoriei Europei faţă de Islam.

În sfârşit, vom încerca să comparăm civilizaţiile medievale creştină şi musulmană din Evul Mediu punând întrebările respective despre identitatea şi permeabilitatea fiecăreia, despre natura şi gradul schimburilor lor. Procesul de transfer cultural este oare la fel de evident aşa cum e uneori prezentat, ca şi cum o gândire filosofică, o concepţie despre lume s-ar putea exporta la fel de uşor ca un sac de orez?

Cultura medievală şi cultura modernă

Să mai insistăm, înainte de toate, asupra a două chestiuni. Dacă vorbim de savanţi, de învăţaţi, de filosofi, chiar mai mult când este vorba de matematicieni, studiem grupuri umane foarte mici. Astfel, comparând între ele civilizaţia Europei Evului Mediu timpuriu cu cea a Islamului Abbasizilor sau cu cea a Imperiului Bizantin timpuriu şi căutând să stabilim care au fost contribuţiile fiecăreia la progresul uman, ştiinţific sau filosofic, nu trebuie să uităm că numărul celor implicaţi efectiv este foarte mic, de ordinul a câteva zeci de oameni într-un secol, din populaţii de zeci de milioane de indivizi… A determina dacă o civilizaţie era sau nu „în avans” faţă de vecinii şi adversarii săi înseamnă, în realitate, a compara lucrările câtorva învăţaţi, fără a judeca prin prisma unor prejudecăţi gradul de cultură al populaţiilor, la acel moment în mare parte analfabete.22 Lucrurile ar fi radical diferite dacă ne-am îndrepta atenţia asupra societăţilor contemporane din secolele X şi XXI care au avut ca ambiţie să înfiinţeze structuri de învăţământ capabile să ofere unei mari părţi din populaţia lor tânără o cunoaştere ştiinţifică, tehnică şi literară.

Compararea civilizaţiilor diferite trebuie, pe cât de mult posibil, să se realizeze prin analizarea realităţii

descoperirilor ştiinţifice, a valorii şi a contribuţiei lor, prin examinarea sistemelor juridice înfiinţate şi a concepţiei acestora asupra persoanei umane, prin detalierea raportului dintre textele sacre şi gradul de libertate lăsat raţiunii umane pentru studierea, comentarea şi interpretarea lor, prin punerea în mod paralel a formelor de expresie artistică (pictură, sculptură) … Sarcina nu este deloc simplă; aici, abia o vom schiţa.

În domeniul ştiinţific, cel al matematicii, al fizicii, al ştiinţelor zise naturale, mai trebuie să evităm orice anacronism. Ceea ce astăzi numim „ştiinţă” s-a dezvoltat începând cu secolul al XVI-lea, deşi primii paşi au fost făcuţi încă din secolul al XIII-lea. Prin lucrările lui Copernic (1473 – 1543), Cardano (1501 – 1576), Viete (1540 – 1603), Kepler (1571 – 1630), Descartes (1596 – 1650), Leibniz (1646 – 1716), Europa – şi doar Europa – a creat ştiinţa modernă, a cărei universalitate actuală demonstrează rolul primordial la scara umanităţii. Acest fapt nu a fost posibil decât prin inovaţiile radicale în raport cu ceea ce se realizase anterior, fie de către greci, fie de arabi, de indieni sau de chinezi. Progrese uriaşe în abstracţia matematică şi în formalizarea limbajului său, progrese stupefiante şi în observaţie şi în experimentare, atât în privinţa aştrilor, cât şi în privinţa corpului omenesc sau a naturii. Atunci s-a produs un salt calitativ, de care depindem şi acum. În schimb, oricare ar fi meritele matematicienilor bizantini sau arabi, creştini sau musulmani, nu putem vorbi în ceea ce-i priveşte de un asemenea salt epistemologic. Lucrările lor erau de aceeaşi factură cu cele ale grecilor din Antichitate, ale mesopotamienilor sau ale indienilor. Toate aceste civilizaţii au participat în aceeaşi măsură la dezvoltarea şi cercetarea ştiinţifice. În toate privinţele, este mai potrivit să vorbim de „cultură ştiinţifică” decât de „ştiinţă”. Grecii,

ca şi arabii sau indienii, nu aveau posibilitatea să-şi verifice ipotezele în mod sigur: ei nu „calculau” în sensul în care a început să se calculeze în Europa de la sfârşitul Evului Mediu.23 Exemplul matematicii este concludent: grecii, indienii sau arabii nu foloseau formalismul abstract care ne-a devenit familiar, dar care se inspiră din lucrările lui Chuquet (1445 – 1500), ale lui Viete şi ale lui Descartes, şi care nu a luat forma pe care o cunoaştem decât în secolul al XIX-lea. Astfel, ecuaţiile algebrice sunt exprimate în Evul Mediu în manieră retorică şi cu referinţe la viaţa cotidiană. O exprimare derutantă pentru noi, ceea ce măreşte, de altminteri, dificultatea de înţelegere a textelor antice sau medievale. Nu este vorba aici de o devalorizare a civilizaţiilor medievale, ci doar de o apreciere a gradului lor de dezvoltare în domeniul foarte special a ceea ce numim în zilele noastre, în întreaga lume, „ştiinţe”.

CAPITOLUL I

PERMANENŢE DIFUZE ŞI CĂUTARE A ŞTIINŢEI ANTICE: FILIERA GREACĂ

Evangheliile au fost scrise în limba greacă. La începuturile sale, creştinismul era o religie de expresie greacă, deşi a ajuns repede universală, răspândindu-se în tot Imperiul Latin. Faptul că limba Noului Testament a fost iniţial greaca, înainte de apariţia primelor traduceri latine în secolul al IV-lea, explică prestigiul limbii eline printre elitele intelectuale din Occidentul medieval.1 Trebuie să vedem în asta prima cauză a întoarcerii Europei latine către Grecia. Înainte de a fi atrase de Aristotel, Arhimede sau Platon, spiritele luminate se orientau către Marcu, Luca, Matei sau Ioan. De altminteri, creştinismul se nutrea, de la începuturi, din cultura greacă şi era impregnat de ea. Un concept fundamental precum cel de „persoană” era grecesc, dar a devenit creştin.

Aceasta explică faptul că, în momentul în cart *paideia* antică – sistem de învăţământ grec – pare că dispare în Europa occidentală (între 500 şi 550), începe un timid proces de redescoperire, care nu va înceta să se dezvolte mai apoi de-a lungul Evului Mediu şi va continua până în vremurile umanismului şi ale Renaşterii.

I. GRECIA ŞI CULTURA SA: UN ORIZONT PENTRU EUROPA LATINĂ

Înainte de a vedea cum Evul Mediu a regăsit cultura antică, în parte graţie propriilor sale eforturi, este util să amintim cum şi cât a pierdut din ea.

Mult timp, istoria culturală a Europei în Evul Mediu timpuriu a fost prezentată în termeni negativi. Căderea Imperiului Roman, alături de cuceririle germanice, în secolul al V-lea d.Hr., ar fi pus capăt lumii antice în mod brutal, deşi progresiv. Dezintegrarea politică ar fi fost însoţită de o distrugere a structurilor de învăţământ şi de cunoaştere, specifice lumii greco-romane. Europa a intrat într-o perioadă deseori considerată una „întunecată”.

În realitate, lucrările recente ale specialiştilor Antichităţii şi ale medieviştilor au arătat că această perioadă, cuprinsă între secolele al V-lea şi al VIII-lea, nu a fost atât de catastrofală, factorii de dezintegrare, deşi reali, fiind atenuaţi de elemente de continuitate. Popoarele zis barbare, ca acel al francilor, aveau oarece cunoştinţe despre cultura romană. În plus, creştinismul a ştiut să reia, modificând-o, moştenirea *paideiei* greco-romane. În sfârşit, a existat o cultură şi în Evul Mediu timpuriu.2

Un orizont dispărut?

Adevărata ruptură dintre lumea antică şi lumea medievală o reprezintă, poate, mai puţin căderea Imperiului Roman, cât sfârşitul păgânismului ca pol de referinţă culturală.3 În Occident, între 500 şi 550, structurile şcolare se dizolvă; cultura nu mai

supravieţuieşte decât în unele cercuri izolate, în jurul unor individualităţi ca Boeţiu (d. 524) sau Cassiodor (d. 562). Nici matematica şi nici filosofia nu se aflau în centrul preocupărilor la acea vreme. Cunoaşterea greacă se estompează, cărţile se împuţinează, iar cultura antică nu mai este disponibilă decât sub formă de compilaţii. Sfârşitul secolului al VI-lea marchează o ruptură netă: Isidor de Sevilla (d. 636) nu mai este un savant al lumii antice, ci un intelectual din Evul Mediu.

Este important în acest context să constatăm că societăţile creştine de la marginile Imperiului Bizantin au cunoscut o evoluţie inversă: marele val de traducere a operelor greceşti în limba siriacă a început, într-adevăr, în secolul al V-lea. Din cauze religioase, siriecii au privilegiat textele filosofice şi ştiinţifice, care permiteau suplinirea imperfecţiunilor din Biblie (de exemplu, astronomia şi cosmologia, cu acceptarea modelului sferic al Pământului), precum şi pe acelea care ofereau răspunsuri provocărilor din dezbaterile teologice. Astfel, ei au făcut posibilă, încă din secolul al XV-lea, coexistenţa credinţei creştine şi a *paideiei* antice.

În Occident nu dispăruse tot, dar moştenirea era redusă, în parte din cauze lingvistice. Romanii cultivaţi cunoşteau limba greacă şi, ca atare, nu aveau nevoie să traducă operele clasice. Atunci când s-a pierdut cunoaşterea limbii greceşti, aceste texte au devenit inutilizabile şi au fost ignorate. Reapropierea acestei culturi, în perioada dintre secolele al EX-lea şi al XII-lea, a fost lentă. Până atunci, în secolul al VI-lea, esenţialul culturii moştenite din Antichitatea greacă nu se mai baza decât pe patru cărţi: *Comentariul la visul lui Scipio* de Macrobiu – o excelentă introducere în neoplatonism –, *Nunta lui Mercur cu Filologia* de Martianus Capella, în

care era prezentat programul celor şapte arte liberale (aritmetica, geometria, astronomia, muzica, gramatica, retorica, logica) şi a cărei importantă răspândire este atestată de omniprezenţa actuală a manuscriselor sale în arhive, 4 traducerea şi comentariul la *Timaios* ale lui Calcidius, compus în jurul anului 400, singura poartă deschisă către cosmologia grecilor şi, în sfârşit, *Consolarea filosofiei* de Boeţiu – căruia îi datorăm şi o parte din *Logica* lui Aristotel ca şi adaptarea de scrieri de muzică şi de aritmetică.5

Rezultă că interesul pentru cultura greacă nu a dispărut niciodată, ci, mai mult, a crescut. De la sfârşitul secolului al VI-lea, Grigore, episcop de Agrigento, multiplică referinţele la Aristotel în cele zece cărţi ale *Comentariilor* sale *la Ecclesiast*...6.

Aşadar, reminiscenţe din cultura greacă s-au păstrat în mediile izolate. În orice caz, gândirea filosofică greacă impregnase operele teologice, şi se găsea, într-o oarecare măsură, cuprinsă în ele, mai puţin prin ceea ce am putea numi fenomenul combaterii ideilor respective – deşi el exista7 – şi mai mult ca matrice intelectuală. Părinţii Bisericii cugetau cu ajutorul categoriilor logice ale gândirii greceşti; ei erau moştenitorii *logosului*. A-i citi însemna, indirect, a participa la anumite caracteristici ale culturii clasice.

Transmiterea acestei culturi a mai fost posibilă graţie grecilor sau siriecilor, care veneau din Orient să se instaleze în Occident. Existenţa acestor transferuri este dovedită, dar este dificil să le măsurăm cu precizie. Membri ai elitelor bisericeşti (monahi sau episcopi), medici, câteodată filosofi sau matematicieni, au sosit în valuri, alungaţi de persecuţiile religioase ale împăraţilor din Bizanţ sau de cucerirea arabă. Mişcarea pare neîntreruptă din secolul al VII-lea până în secolul al XII-

lea. Refugiaţii aduceau cu ei cărţi dintre care „un număr apreciabil din comentariile filosofice ale Şcolii din Alexandria şi […] câteva tratate tehnice, mai ales de medicină”. 8

Relaţiile menţinute cu Bizanţul, în mod continuu după recucerirea din 532, au permis şi apariţia de manuscrise în Occident, fenomen asupra căruia cercetările sunt în curs. J. Irigoin atrage atenţia că, în secolul al VII-lea, numeroase manuscrise au ajuns din Orient în Sicilia, printre ele fiind şi texte ale lui Strabon sau Dio Cassius; în 663, când împăratul Constant al II-lea s-a instalat la Siracuza, a adus cu el mai multe lucrări.

Europa latină, pământ al prezenţei greceşti

În Europa Evului Mediu timpuriu, în mai multe regiuni se aflau nuclee de populaţie grecească: în Sicilia, în Italia de sud sau chiar la Roma. Mai erau greci şi înspre nord, în Anglia şi în Imperiul Germanic sau mai la vest, în Peninsula Iberică.

În Sicilia şi în sudul Italiei trăiau greci încă din Antichitate. Destinul unor învăţaţi ilustrează multiplele pendulări între diferitele centre culturale din lumea mediteraneeană.

Grigore s-a născut la Agrigento, în jurul anului 559, şi tot acolo şi-a urmat studiile înainte de a pleca la Ierusalim la vârsta de 18 ani.9 Devenit diacon, a mers la Constantinopol, apoi a revenit în Italia şi s-a stabilit la Roma, unde papa l-a numit episcop de Agrigento. A murit cândva, între 592 şi 603. Mai sunt de menţionat, în secolul al VII-lea, şi multe alte personalităţi, precum George, episcop de Siracuza, misionar ucis de arabi în 724, sau călugărul Cosma, care l-a avut drept discipol pe ilustrul gânditor siriac Ioan Damaschinul. Din Siracuza era originar şi Metodiu, patriarhul de Constantinopol care a condus, în 843, „triumful ortodoxiei”, celebrând

înfrângerea definitivă a mişcării iconoclaste. Călugărul Ioan de Benevent, care a fost ales în 998 abate al prestigioasei abaţii de la Monte-Cassino, este un ultim exemplu dintr-un lung şir de astfel de personalităţi. Venea de la Muntele Athos din Grecia şi trăise mai înainte la Sinai.10

În 827, cucerirea Siciliei de către arabi a avut, totuşi, un puternic impact negativ asupra acestor populaţii greceşti: mănăstiri incendiate, biblioteci distruse, locuitori ucişi sau deportaţi ca sclavi.11 O parte dintre sicilienii care au scăpat de sclavie sau de moarte au emigrat spre Calabria şi Campania sau chiar în împrejurimile Romei. Ei au fondat în aceste regiuni numeroase mănăstiri, unul dintre aceştia fiind Nil de Rossano (950 – 1005), care a întemeiat Mănăstirea Grotta-Ferrata lângă Roma.12 Dar alţii au rămas pe loc, refugiindu-se în zonele de munte sau revenind în oraşe graţie recuceririlor creştine înfăptuite de bizantini în secolul al X-lea sau de normanzi în secolul al XI-lea. Ca atare, cu toate neajunsurile, cultura greacă a reuşit în acest fel să se menţină în Sicilia şi în Italia de sud, fără întrerupere între secolul al VII-lea şi secolul al XII-lea, în ciuda invaziei, iar apoi a dominaţiei musulmane.13

Oraşul Roma a fost un al doilea centru de menţinere a culturii greceşti. Totuşi, la sfârşitul secolului al VI-lea, limba greacă nu mai era cunoscută aici; nici papa Grigorie cel Mare nu o ştia. În schimb, în secolul al VII-lea a avut loc o puternică imigraţie a grecilor şi a levantinilor care „se refugiau din calea invaziilor persană şi arabă”.14 Prezenţa orientală a avut o consecinţă care, deşi astăzi e uitată, a fost totuşi una dintre cele mai importante: seria aproape neîntreruptă între 685 şi 752 de papi greci sau sirieci.15 Aceştia făceau parte dintre refugiaţii din Imperiul Bizantin, mai precis din Anatolia centrală şi din Siria – mai ales din regiunea Antiohiei, dintre cei care au

fondat mănăstirile greceşti de la Roma. Le cunoaştem originile datorită unei *Liber pontificalis*r*3* Reuşita lor excepţională le dovedeşte cultura, spiritul întreprinzător şi un ansamblu de calităţi pe care clericii din Roma nu ezitau să le recunoască. Nu veniseră singuri, iar clericii sau călugării din anturajul lor erau numeroşi la Latran şi în multe mănăstiri celebre.17

Aceşti reprezentanţi ai mediului grecesc s-au răspândit prin Europa. Mai mulţi prezintă astfel profiluri comparabile. În secolul al VII-lea, Sfântul Gislenus, călugăr grec născut şi educat la Atena, s-a stabilit într-o mănăstire din Roma. A participat la evanghelizarea provinciei Hainaut sub îndrumarea Sfântului Amand (mort spre 675/679). La niciun secol mai târziu, papa Zaharia ne oferă informaţii despre o altă personalitate, mult mai cunoscută, Teodor din Tars, un filosof care şi-a făcut studiile la Atena şi care, împreună cu alţi greci, s-a stabilit la Roma. Devenit preot în 668, a plecat în Anglia şi şi-a dat ultima suflare ca arhiepiscop de Canterbui, (669 – 690).18 Aceste două exemple ilustrează mobilitatea şi contactele ce puteau exista între Atena şi Roma în secolul al VII-lea.

Mai întâlnim greci chiar şi în cele mai importante locuri din Imperiul Germanic, mai ales de la jumătatea secolului al X-lea. Între 973 şi 1002, prin intermediul prinţesei bizantine Teofano, căsătorită cu Otto, apoi graţie fiului lor, Otto al III-lea, unii dintre aceştia au fost promovaţi în posturi importante din Biserica din imperiu. În 982, Otto al II-lea a numit un calabrez, pe Ioan Philogathos, abate la Nonantola în Italia. Ioan a ajuns episcop de Plaisance în 988 şi a încercat să urce chiar pe scaunul pontifical sub numele de Ioan al XVI-lea. În 997, Otto al III-lea l-a numit pe un alt calabrez, pe grecul Grigore de Cassano, primul abate al abaţiei regale de la Burtscheid. Unii călugări greci s-au stabilit la Trier la

marea mănăstire Reichenau şi chiar în mănăstirile vosge. Pe unii dintre aceştia îi întâlnim la Gorze în perioada în care abate era Ioan, cel care credea că aflase idealul vieţii monastice la Benevent, pe pământ grecesc.19 Grecii de la Gorze veneau din Calabria, refugiindu-se de arabi, şi se pare că aveau cunoştinţe de matematică şi de astronomie.20

Se disting două exemple dintre aceşti călugări greci care şi-au dat sfârşitul în Imperiul Germanic după ce au dus o viaţă plină de peripeţii care i-a dus prin mai multe ţări din aria mediteraneeană.21 Simeon de Trier, născut la Siracuza în 970, a emigrat de mic la Constantinopol, în 977.22 Plecat mai târziu în pelerinaj la Ierusalim, se pare că a rămas şapte ani în Oraşul Sfânt, servindu-le drept ghid pelerinilor, apoi s-a retras într-o mănăstire închinată Maicii Domnului, la Bethleem. În 1026, s-a întâlnit cu abatele Richard de Saint Vanne, venit să se reculeagă la mormântul lui Hristos, şi s-a hotărât să-l însoţească în călătoria sa de întoarcere. Atunci a vizitat Roma, a mers în Franţa, unde a fost primit de contele Guillaume de Angoulême, ce fusese şi el în pelerinaj în Ţara Sfântă. La Angoulême, apărătorii apostolicităţii Sfântului Marţial au făcut apel la capacităţile sale intelectuale, cu ocazia unei celebre controverse. Mai apoi, l-a urmat pe arhiepiscopul Poppon de Trier, mai întâi în Ţara Sfântă, apoi în metropola sa. În 1032, s-a izolat ca sihastru într-un turn şi a murit la 1 iunie 1035. A fost canonizat în 1036, la cererea lui Poppon.

La mănăstirea Reichenau a venit la începutul secolului al X-lea un alt călugăr grec, Simeon, numit Aheul, şi devenit Simeon de Reichenau. El nu fusese monah dintotdeauna. Făcuse parte din armata bizantină, îndeplinind funcţia de strateg – una dintre cele mai înalte funcţii civile şi militare bizantine – şi se pare că

administrase şi o provincie frontalieră a imperiului. Mai apoi, a luptat contra musulmanilor instalaţi la Garde-Freinet. A îmbrăţişat viaţa monahală, iar după ce a locuit şi el la Ierusalim, şi-a petrecut sfârşitul vieţii la Reichenau.23

În sfârşit, prezenţa grecească se dovedeşte importantă acolo unde nu ne-am fi aşteptat, în Catalonia, mai ales începând din secolul al IX-lea.24 în acest principat se constată prezenţa a numeroşi purtători de patronime greceşti, care nu rareori au ocupat funcţii destul de înalte în cercul contelui sau al episcopului: judecători, preoţi, oameni ai legii. Termenul *grecus* apare adesea ca un *cognomen* – nume de origine asociat unui nume de persoană –, iar frecvenţa sa este atât de mare, încât ne permite să presupunem existenţa unor colonii greceşti în nord-estul Peninsulei Iberice, în secolele al X-lea şi al XI-lea.

De altminteri, se observă că limba greacă este prezentă în operele scrise catalane. Astfel, mai multe manuscrise prezintă, pe unele contrapagini, redări ale alfabetului grecesc sau exerciţii de scriere în această limbă. Numeroase acte redactate de notari conţin termeni greceşti – au fost identificate25 mai mult de o sută de cuvinte diferite –, acestea devenind uneori adevărate glosare. Anumite texte revelează, în exprimarea scrisă, autentice elenisme care ţin, în opinia lui M. Zimmermann, de „elenomanie”. Folosirea respectivilor termeni, aproape meticuloasă, s-a extins de la actele cele mai solemne la textele din domeniul practic, folosite în viaţa cotidiană. Pasiunea pentru greacă, neîndoielnic mai mult o formă de supravieţuire decât o redescoperire, arată stima şi prestigiul de care se bucura o civilizaţie antică, din care multe lucruri rămâneau încă necunoscute.

Circulaţia forţată a elitelor

Aceste diverse nuclee de populaţie elenofonă atestă permanenţa unei prezenţe greceşti în Occident, alimentată în timp de valurile de nou-veniţi. Aceştia nu ajungeau aici întotdeauna de bunăvoie, aşa cum tocmai am arătat în câteva exemple. Creştinii din Răsărit emigrau cu familia şi cu angajaţii lor; astfel, a avut loc un transfer în beneficiul Occidentului, şi mai ales al Italiei, zonă de refugiu din secolul al VII-lea până în secolul al XI-lea. Această mişcare nu este bine cunoscută de istorici, deoarece s-a produs şi a rămas învăluită în tăcerea ce însoţeşte migraţiile celor simpli. Dezordonată, împiedicată, întreruptă uneori, inegală în privinţa ţărilor de origine, ea a durat mai multe secole, frământând arealul mediteraneean ca o mişcare „browniană” în care erau implicaţi bărbaţi şi femei.26

De la jumătatea secolului al VII-lea, în Sicilia şi în Italia de sud au ajuns refugiaţi din regiunile orientale ale Imperiului, regiuni cucerite de arabi, mai ales din Siria, 27 cărora li se adaugă armeni, slavi, iar apoi, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea, iconoduli – partizani ai cultului icoanelor – alungaţi de împăraţii iconoclaşti. Acest amestec de continuitate elenică şi de contribuţii bizantine i-a oferit civilizaţiei siciliene marca sa caracteristică, ce va continua să existe până în secolul al XII-lea.

La Roma, în 640 au sosit călugări din Siria şi din Egipt (monofiziţi sau nestorieni), iar numărul de mănăstiri răsăritene, între secolele al VII-lea şi al IX-lea, creşte de la şase la unsprezece. La aceasta se adaugă prezenţa a numeroşi pelerini greci care vizitau, mai ales, mormântul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel. Unii reveneau în locurile de origine, imediat după pelerinajul religios, dar alţii alegeau să rămână aici. În 649, actele Conciliului de la Latran îi menţionează pe călugării greci, printre care şi Ioan, stareţul de la Sfântul Sava, de lângă Ierusalim, oraş supus Islamului din anul 638.

O parte dintre elitele oraşelor din Maghreb, evrei şi creştini, a emigrat spre Spania după cucerirea arabă din anii 680 – 710. Spania, la rândul său, a pierdut dintre elite după invazia musulmană (711 – 724). Galia lui Carol cel Mare a profitat de acest exil, unii învăţaţi mozarabi găsindu-şi refugiul aici, pe când ţăranii, fără cunoştinţă de carte şi fără mijloace, rămâneau pe loc.

Astfel, fiecare avansare arabă a provocat o emigraţie, o refugiere a unei părţi dintre elite. Ţăranii nu aveau altă alegere decât să rămână pe loc, abandonaţi de conducătorii lor politici. Marele gânditor grec Maxim Mărturisitorul s-a refugiat din Africa de Nord în 645 – 646. Episcopul de Mesina declară în 787, la AI II-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, că a văzut cum a impus califul Yazid în 721 măsuri iconoclaste în Siria şi cum i-a reprimat pe creştini. În 975, Sergiu, episcop de Damasc, se refugiază la Roma şi înfiinţează mănăstirea Sfinţii Bonifaciu şi Alexie care va deveni un punct de întâlnire între Orient şi Occident şi va permite un transfer de modele culturale şi spirituale. În jurul anului o mie, unii armeni, alungaţi de luptele dintre bizantini şi arabi din regiunile frontaliere din Caucaz, ajung în Occident, printre aceştia fiind Simeon de Polirona (d. 1016) sau Grigore de Narek (d. 1010, la Roma). La sfârşitul secolului al X-lea, chiar la abaţia engleză Ramsey, se află un anumit „Ivo, episcop de Persia”, iar tot în această epocă este scris un glosar armean-latin.28

Astfel, există în Evul Mediu o autentică diasporă creştină orientală.29 în mod paradoxal, Islamul i-a transmis Occidentului cultura greacă, trimiţându-i în exil pe cei care-i refuzau dominaţia. Dar această migraţie nu ar fi avut niciun fel de consecinţe dacă grecii din Bizanţ nu ar fi continuat cultura antică şi dacă elitele occidentale nu ar fi fost interesate de ea. Emiţătorii şi-au întâlnit receptorii

potriviţi.

Elitele regale se întorc la cultura greacă

La curtea carolingienilor precum şi la cea a împăraţilor germani din secolele al X-lea şi al XI-lea, vor continua să existe oameni care sunt interesaţi de cultura şi ştiinţa grecilor. Contactele dintre franci şi lumea bizantină au început în vremea lui Pepin cel Scurt (751 – 768), care i-a cerut papei cărţi greceşti, între 758 şi 763. Ca atare, Paul I i-a trimis o serie de manuscrise, iar lista o dă în răspunsul adresat suveranului franc: cărţi liturgice, manuale de gramatică, de ortografie, de geometrie, opere ale lui Aristotel – printre care se afla şi *Retorica* – şi ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Toate, după cum specifică papa, sunt scrise în greacă. Astfel, în cercul lui Pepin existau şi oameni capabili să le traducă.30 Aceste cărţi erau destinate educaţiei Giselei, fiica (!) lui Pepin, şi mănăstirii Saint Denis, unul dintre principalele centre ale culturii carolingiene ce apărea atunci.

La curtea lui Carol cel Mare, celebrul italian Paul Diaconul (720 – 799) le-a predat limba greacă clericilor într-o vreme când se avea în vedere căsătoria dintre fiica împăratului, Rothrude, şi fiul împărătesei Irina, *basileul* Constantin VI. Thegan, biograful lui Ludovic Evlaviosul (814 – 840), notează că la moartea sa, Carol cel Mare însuşi corecta textul Evangheliilor cu ajutorul grecilor şi al siriecilor prezenţi la curtea sa.31

În timpul crizei iconoclaste, învăţaţii carolingieni, în frunte cu Theodulf de Orléans (750 – 821) şi Alcuin (735 – 804), au fost capabili să redacteze o respingere solidă a tezelor iconoclaste, dar au săvârşit şi excese iconodule. Este vorba de faimoasele *Cărţi caroline* (cca. 790 – 794). Nu numai că argumentarea lor teologică este la înălţimea celei a prelaţilor greci, ci acestea au prilejuit şi o ocazie de a se găsi sprijin în textele lui Aristotel (mai ales în lucrarea

Categoriile) pentru a se denunţa confuziile săvârşite în lumea bizantină. În acestea se pretinde chiar că grecii nu-şi cunosc filosofia! Aserţiunea este forţată, falsă, dar arată că marele filosof nu era necunoscut în acest univers franc, considerat uneori incult şi barbar... Departe de a fi un simplu nume rătăcit în negurile trecutului, Aristotel este un autor a cărui metodă logică este folosită.

Începând cu Ludovic Evlaviosul (814 – 840), relaţiile dintre împăratul din Occident şi cel al Bizanţului au dus la apariţia mai multor împrumuturi religioase culturale. Înainte de toate, din raţiuni politice, schimburile au fost la început un element central al culturii imperiale. Ceea ce se observă din identificarea progresivă a teologului grec Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Dionisie, apostolul Parisului, dându-i lumii france un nou prestigiu. Două ambasade ale împăratului grec Mihail al II-lea trimise la Ludovic Evlaviosul în 824 şi 827 au adus cărţi ale lui Dionisie; într-adevăr, cea de-a doua a oferit ansamblul corpusului dionisian.32 Ludovic Evlaviosul, care dorea o traducere a acestor opere, a aflat fără dificultate printre cei din jurul său pe cineva capabil să le traducă, în persoana lui Hilduin, abate de Saint-Dénis.

Nepotul lui Carol cel Mare, Carol cel Pleşuv (rege al Franciei Occidentale între 843 şi 877 şi împărat între 875 şi 877), a fost atât de fascinat de cultura greacă, încât i-a cerut învăţatului irlandez Ioan Scotus Eriugena (810 – 877) să traducă şi să comenteze opera lui Dionisie Pseudo-Areopagitul în jurul anului 855, din cauza confuziei create, crezându-se că era vorba de Dionisie, cel care fusese un apropiat al autorilor Evangheliilor.

Oricare ar fi situaţia, esenţialul constă în această irezistibilă atracţie pentru autorii greci, precum şi în opinia conform căreia „gloria grecilor era mai mare”, aşa cum scrie în *Analele* sale cronicarul de la mănăstirea

imperială de la Fulda.33 Eriugena sau Sedulius Scottus sunt susţinuţi, în acest mod, de curtea carolingiană. Heiric de Auxerre (841 – 876), în prologul său la *Viaţa Sfântului Gherman*, îl glorifică în persoana lui Carol cel Pleşuv pe singurul suveran capabil să reunească Estul şi Vestul şi vorbeşte de un „transfer al studiilor" (*translatio studii*) dinspre Orient... Excesiv, dar revelator. Lumea carolingiană vede Grecia ca pe o mamă. Ia în seamă importanţa ei civilizaţională, îşi cunoaşte propriile lacune în această privinţă, şi caută să le suplinească. Ea asigură şi legătura, importantă în istoria Occidentului, dintre filosofie şi politică: sub Carol cel Pleşuv se răspândeşte imaginea ideală – şi antică – a regelui care trebuie să fie, în acelaşi timp, înţelept, teolog şi filosof. Este de la sine înţeles că, în apogeul Evului Mediu, în secolele al XII-lea, 1 XIII-lea şi al XIV-lea, câţiva suverani au recurs la scriitorii Greciei şi ai Romei. Aceşti prinţi au contribuit la făurirea gândirii politice europene în care, după modelul oferit de Platon, există străduinţa de a fi justificată exercitarea puterii prin intermediul argumentelor furnizate de raţiune.34

Desigur, cunoaşterea limbii greceşti a rămas limitată la o minoritate şi a fost folosită, în mare parte, la redactarea de glosare sau la practicarea artelor liberale. Politica dinastiei carolingienilor nu a readus în circulaţie decât o mică parte din cultura greacă, ale cărei contribuţii filosofice şi ştiinţifice majore rămâneau încă inaccesibile. Dar se făcuse începutul, elanul fusese dat, însufleţit de o voinţă de înrădăcinare în universul antic, care va exista de acum înainte fără încetare.

Imperiul German al suveranilor ottonieni (936 – 1024) s-a arătat a fi şi el deschis influenţelor greceşti, din raţiuni atât politice, cât şi culturale, cea mai importantă dintre acestea fiind în legătură cu voinţa împăraţilor, după exemplul predecesorilor lor carolingieni, de a se ridica la

nivelul Bizanţului.35

Impulsul a venit de la elitele princiare, după cum o arată scrisoarea adresată lui Gerbert de Otto al III-lea – fiu al unei prinţese bizantine:

„Dorim ca, fără să ni se încalce libertatea, să alungaţi de aici asprimea saxonă, şi, mai ales, să faceţi aşa încât să iasă la iveală fineţea vechilor eleni pe care o păstrăm în noi, căci dacă poate cineva să o trezească, acesta va găsi în fiinţa noastră o scânteie din geniul care străluceşte în Grecia. De aceea, vă rugăm cu smerenie să primiţi a apropia de modestul nostru cămin flacăra inteligenţei voastre şi să cultivaţi în noi geniul viu al grecilor, să ne predaţi aritmetica, pentru ca, instruiţi din aceste învăţături, să putem înţelege ceva din profunzimea anticilor". 36

Astfel a avut loc o „renaştere ottoniană", iar mulţi dintre cei care au luat parte la ea aveau o cunoaştere solidă a limbii greceşti. Acesta era cazul arhiepiscopului Bruno de Köln (d. 965), frate al împăratului Otto cel Mare, al episcopului şi filosofului Rathier de Verona (890 – 974), – „primul dintre filosofii de la palat", în opinia autorului *Gestei abaţilor de* Lobbes37 – al învăţatei stareţe Hrotsvitha (cca. 935-cca. 973) sau cel al episcopilor Liutorând de Cremona (920/922 – 972), Reginald de Eichstadt (d. 989), Gonzo de Ebersberg (d. 990) etc.

Acest filoelenism de origine religioasă şi politică, pe care l-am putut distinge între secolele al VIII-lea şi al XI-lea, dezvăluie o trăsătură mai profundă: căutarea cunoaşterii şi a ştiinţei, inseparabilă de dezvoltarea Europei.

2. CONSECINŢĂ: PERMANENŢĂ ŞI RĂSPÂNDIRE A CULTURII GRECEŞTI ÎN EUROPA LATINĂ

„Eu, care am aprofundat cunoaşterea omenească în toată deplinătatea ei, ceea ce consider un principiu

fundamental…” 38

Viaţa lui Ioan Damaschinul, scrisă în secolul al VIII-lea, prezintă o mărturie remarcabilă: tatăl marelui teolog din Damasc a întâlnit într-o zi un călugăr grec pe nume Cosma, originar din Italia, luat prizonier de arabi şi debarcat împreună cu o mulţime de sclavi pe coastele Siriei. Omul pare stins şi copleşit. Întrebat despre cauzele deznădejdii sale, el răspunde că nu ştie pe cine mai poate ajuta, de acum înainte, să tragă foloase din vastele sale cunoştinţe. Şi citează ştiinţele pe care le stăpâneşte:

„Eu, care am aprofundat morala, cea a lui Aristotel şi cea a lui Ariston, eu, care am studiat tot ceea ce este accesibil unei fiinţe omeneşti în ştiinţele naturii, eu, care am învăţat aritmetica, eu, care am învăţat în detaliu geometria, care am combinat cu succes acordurile armoniei şi ale muzicii, eu, care cunosc mişcarea cerească şi revoluţia aştrilor, iar, graţie cunoaşterii mele, măreţia şi frumuseţea celor create, eu pot trece, prin analogie, la cercetarea Creatorului […], eu, care am reuşit să dezleg tainele teologiei pe care grecii ne-au transmis-o”. 39

Răscumpărat de la negustorii de sclavi, Cosma a devenit preceptorul lui Ioan Damaschinul… Dincolo de retorica discursului atribuit unui om ce caută să scape de suferinţele destinate sclavilor creştini în teritoriile Islamului, bănuim răspândirea culturii antice în Italia din secolul al VIII-lea.

Centrele de răspândire a culturii greceşti

„Un vid nesfârşit unde strălucesc din când în când centre efemere (Sicilia, Irlanda), a căror contribuţie a fost fără îndoială mult exagerată”, iată constatarea la care ajunge M. Zimmermann în privinţa cunoaşterii limbii greceşti în Occidentul din Evul Mediu timpuriu.40 Totuşi, aceste centre efemere ar merita să fie studiate. Caracterul lor răzleţ reflectă, desigur, prin contrast, un „vid

nesfârşit”, dar dezvăluie, în acelaşi timp, prin dispersarea lor, universalitatea unei nevoi.

La Ravenna din vremea exarhatului bizantin şi chiar după cucerirea sa de către lombarzi, apoi de către Pepin cel Scurt (751), „personalităţi cunoscute în toată lumea” 41 predau şi răspândesc ştiinţa antică: Grigore de Agrigento la sfârşitul secolului al VI-lea, Teofan, viitor patriarh de Antiohia (681 – 687), Metodie care îşi va încheia cariera în fruntea Patriarhiei de Constantinopol (842 – 847). Prezenţa greacă în Sicilia şi în Italia de sud, importantă şi de lungă durată, a dus la apariţia unui mare număr de documente variate, 42 pe care istoricul J. Irigoin le-a studiat în detaliu. Astfel, a putut să stabilească modul în care se răspândise cultura greacă, arătând că mai multe dintre aceste manuscrise, redactate în greacă, au fost utilizate zeci de ani, chiar mai multe secole după realizarea lor, spre a servi drept suport pentru noi texte – numim acest tip de texte „palimpseste”.43 Studiindu-le, J. Irigoin a dovedit că mai erau folosite, chiar între secolele al VI-lea şi al XII-lea, manuscrise clasice datând din secolele al IV-lea şi al V-lea. Mai mult, legăturile cu Bizanţul nu fuseseră întrerupte, aşa cum atestă existenţa unui manuscris sicilian al istoricului grec Ioan Malalas (cca. 490 – 570), databil doar la câteva decenii după moartea sa. În secolul al VIII-lea, în Sicilia a fost copiat un tratat al medicului Dioscoride (40 – 90), folosindu-se acest tip de scriere, numită „uncială”, tipică Bizanţului. De aici rezultă că, din Antichitate până în Evul Mediu, fără nicio întrerupere, folosirea limbii greceşti s-a menţinut în Sicilia. De altminteri, aici nu a existat o soluţie de continuitate în domeniul învăţământului, precum în Bizanţ: şcoala antică a existat mai departe şi se constată soliditatea reală a învăţământului elementar şi mediu în Sicila între secolele al V-lea şi al X-lea.

Cum copiştii au transcris texte literare, istorice (Diodor de Sicilia) sau tehnice (gramatica), printre ele medicina a ocupat un loc de cinste în preocupările lor. Cărţile marilor medici greci au fost recopiate de multe ori, în timp ce predarea cunoştinţelor lor s-a răspândit în insulă şi în sudul Italiei. S-au păstrat tratatele de medicină ale lui Dioscoride sau Galen (138 – 201). Practicarea unei veritabile medicine greceşti, despre care deseori se spune pe nedrept că Occidentul nu luase cunoştinţă până la cruciade, este atestată prin aceste manuscrise din secolele al V-lea şi al VI-lea. În medicină, erau folosite aceleaşi principii, preluate de la Hipocrate (460 – 370) şi de la Galen, principii expuse de Dioscoride şi de mulţi autori anonimi de tratate hipocratice.44 Arhivele din Sicilia mai păstrează şi astăzi colecţii de fragmente din lucrările lui Galen, ale lui Soranus (sec. I d.Hr.) şi din cele ale marilor medici din secolele al VI-lea şi al VII-lea. La Messina există un manuscris din secolul al X-lea al tratatului medical, *Iatrica*, al lui Actius din Amida (502 – 575), 45 care atestă relaţiile dintre cele două creştinătăţi, cea din Occident şi cea din Orient, în Evul Mediu timpuriu. Mai multe opere ale lui Galen, Soranus, Alexandru din Trales (sec. al VI-lea), Actius din Amida şi Paul din Egina (d. 690) au fost toate recopiate într-un alt manuscris din secolul al X-lea.46 Cum ştim cât de rare sunt, în toate domeniile, documentele din Evul Mediu timpuriu, cantitatea de manuscrise care ne-au fost transmise dovedeşte răspândirea reală a medicinei greceşti în această parte a Europei şi care a existat timp de secole.

La fel de numeroase sunt şi manuscrisele de gramatică şi manualele de limba greacă. Filosofia este prezentă şi ea. Este mai puţin cunoscut un manuscris al *Organonului* lui Aristotel în timp ce, pe de altă parte, un manuscris de la sfârşitul secolului al X-lea conţine mai

multe comentarii la operele lui Aristotel: două studii la *De interpretatione* – dintre care cel al lui Ştefan de Alexandria – şi comentariul lui Ammonius (sec. al V-lea) la *Primele Analitice*.47 Ca atare, fundamentele culturii greceşti se regăsesc în Sicilia, fiind difuzate, recopiate, predate. Medicina, gramatica, retorica, dialectica, poezia, istoria şi filosofia: dacă observăm manuscrisele, nicio disciplină – poate, doar, matematica – nu este neglijată.48

Sub dominaţia normandă, între secolele al XI-lea şi al XII-lea, cultura greacă a continuat să existe, fiind protejată de noii stăpâni ai locurilor, care nu erau acei barbari, aşa cum unora le place să-i descrie, ci prinţi cultivaţi, ce au favorizat, de la sfârşitul secolului al XI-lea, chiar şi monahismul grec.49 Numeroase sunt şi mănăstirile înfiinţate atunci, precum cea a Sfântului Filip la Demenna în 1090, cea a Maicii Domnului la Mili în 1092, cea a Sfinţilor Petru şi Pavel ai Italiei în acelaşi an, cea a Mântuitorului de la Bordonaro în 1099. Toate au biblioteci, păstrează legătura cu Bizanţul şi primesc manuscrise religioase şi profane, cum ar fi bogata bibliotecă a Mănăstirii Mântuitorului Călăuzirii ce adăposteşte typikonul mănăstirii din anul 1132.50

Se impune o concluzie: graţie operelor greceşti recopiate, „locul Siciliei şi al Italiei meridionale în dezvoltarea scolasticii şi în reînnoirea ştiinţifică a Occidentului, fără a fi nici exclusiv şi nici capital, este important […]. Cu mult înainte de înflorirea din Renaştere, elenismul din Italia a jucat un rol modest, dar decisiv”. 51 Totul este o chestiune de măsură: raportat la populaţia timpului, la difuzarea culturii scrise în lumea Evului Mediu timpuriu, putem aprecia că rolul lui nu este atât de modest. Aşadar, cultura greacă este la ea acasă în Sicilia.

O situaţie asemănătoare există şi la Roma, unde trăiesc greci şi sirieci cultivaţi, autori de cărţi în greacă,

mai ales de Vieţi de sfinţi: sfântul Grigore, episcop de Agrigento, sfântul Gregentius de Tephar, episcop al creştinilor homeriţi52 din Arabia în secolul al VI-lea. Tot ei au tradus şi opere din greacă în latină: hagiografii, cronici, acte oficiale, „nimic care să depăşească orizontul unui monah obişnuit", consideră C. Mango, 53 dar această activitate a contribuit la răspândirea elenismului intrinsec gândirii religioase bizantine. Mănăstirile greceşti de la Roma, ca acea a armenilor de la Renati sau cea a siriecilor de la Sfântul Sava, au contribuit şi ele la înrădăcinarea teologiei în Italia.54

În acest fel, Roma era un loc unde veneau şi se întâlneau refugiaţi din Orientul Apropiat şi din Imperiul Bizantin. Să luăm în considerare sosirea fraţilor Anthemius şi Alexandru din Trales, în secolul al VI-lea: primul – mare matematician şi arhitect de primă mărime – a construit Sfânta Sofia în 537, al doilea – medic. Deci exista la Roma un puternic mediu elenofon ce a asigurat menţinerea activă a culturii greco-creştine. Graţie acestor greci şi sirieci, oraşul a ieşit atât de mult din izolarea sa provincială, încât vizitatorii străini au fost surprinşi de atmosfera ce domnea în jurul papilor. Un cleric german constata, în timpul Conciliului din 704, că înaltul cler era bilingv: prelaţii vorbeau latina în adunări şi greaca între ei…55.

Cărţile în limba greacă se înmulţesc la Roma, mai ales în foarte bogata bibliotecă de la Latran, mărită de papii ce se succedau. Ilustrul teolog patriarhul Metodie şi-a început cariera fiind copist.56 De aici, sunt trimise texte în tot Occidentul, Latranul fiind astfel centrul de redistribuire a operelor greceşti.57 Fondurile de carte sunt suficient de bogate, aşa încât, după cum am văzut, papa Paul I (757 – 767) poate răspunde cererii de carte de tot genul, cerere adresată de Pepin cel Scurt.58 Situaţia arată

şi bogăţia lucrărilor de la Latran, şi generozitatea papei – cărţile sunt rare, preţioase, manuscrisele pe care le deţinea nu erau uşor de dat... – şi curiozitatea tatălui lui Carol cel Mare, al cărui demers, în ocurenţă, este acelaşi cu cel care le-a fost atribuit califilor de Bagdad un secol mai târziu.

Anumite personalităţi sunt originale, cum este cazul lui Anastase, numit „Bibliotecarul”, nefericitul candidat la tronul pontifical în 855, şi care a murit în 886.59 Faimos pentru faptul că avea o bună cunoaştere a limbii greceşti, el deţinea sarcina corespondenţei şi a relaţiilor diplomatice cu Imperiul Bizantin. I-a fost încredinţată şi misiunea de a traduce în limba latină canoanele Sinodului de la Constantinopol din 869 – 870. A redactat comentarii la operele lui Eriugena şi i le-a trimis lui Carol cel Pleşuv – o nouă dovadă a interesului suveranilor carolingieni pentru cultura greacă.

De la Roma, cum am spus, au plecat personalităţi în diferite ţinuturi ale Europei. Printre ele erau greci, ca Teodor din Tars – a cărui activitate în Anglia a fost de o reală importanţă. El le-a transmis limba greacă mai multor ucenici, după mărturia lui Beda

Venerabilul, care citea şi el în greacă *Faptele Apostolilor*. Un canal de transmitere asigură, mai apoi, cunoaşterea limbii greceşti în Insula britanică. Un anume Hadrian, de origine nord-africană, îl însoţea pe Teodor; el i-a predat greaca abatelui Aldelm de York (640 – 709), unul dintre marii învăţaţi din vremea sa. La rândul lui, acesta l-a învăţat greaca pe călugărul care a creştinat o mare parte a Germaniei în secolul al VIII-lea, sfântul Bonifaciu, „Apostolul Germaniei” (680 – 754). Istoricul C. Mango vorbeşte, în acest sens, de o adevărată „şcoală de la Canterbury”, ceea ce nu a dus, totuşi, la fondarea unei biblioteci.

Să rămânem în regiunile nordice. Irlanda a fost un alt centru important de cultură greacă în Evul Mediu timpuriu. În 1912, istoricul german L. Traube a evidenţiat acest fenomen, deosebit de bogat la începutul şi la jumătatea secolului al IX-lea. Or, irlandezii călătoresc mult, străbat Europa, evanghelizează, reformează Biserica, prin răspândirea culturii lor. Ei sunt prezenţi la Liège, la Laon, la Milano…60.

Cel mai mare dintre gânditorii lor, Ioan Scotus Eriugena, i-a citit pe Părinţii greci: pe Dionisie, pe Maxim Mărturisitorul, pe Grigorie de Nyssa. După el, Sedulius Scottus a fost un alt reprezentant al culturii greceşti între 848 şi 865, influenţându-i, de exemplu, pe irlandezii din Milano. Atitudinea acestor clerici a luat forma unei „grecomanii", care avea uneori aspecte de snobism şi le-a permis irlandezilor să se declare superiori francilor – în acest sens, arhiepiscopul Hinemar de Reims, regent al regatului Franţei în 877, i-a reproşat nepotului său, Hinemar de Laon, că întreţine relaţii de prietenie cu irlandezii, ceea ce unchiul său considera o dovadă de orgoliu…

Imperiul ottonian nu a rămas mai prejos: după biograful său, Ruotger, arhiepiscopul de Köln, Bruno, frate al lui Otto cel Mare, „se aşeza deseori printre grecii şi latinii foarte învăţaţi şi discuta cu ei ca un cultivat hermeneut al excelenţei filosofiei sau al tuturor subtilităţilor care se dezvoltă în această disciplină".61 Bruno l-a invitat la curtea imperială pe celebrul gramatician italian Gunzon de Novara, care a adus cu el cam o sută de cărţi din biblioteca sa, printre care se aflau opere ale lui Platon, ale lui Aristotel, ale lui Cicero şi ale lui Martianus Capella. La curtea lui Otto a mai venit în 956 şi un savant spaniol, episcopul Recemundo de Elvira, autor al unui tratat de astronomie. Mai multe femei cultivate

cunoşteau greaca: călugăriţa Hrotsvitha de la Handersheim cunoaşte şi utilizează logica lui Aristotel, aşa cum se vede din modul în care ea foloseşte binomul *dynamis*/*energeia*, în timp ce stareţa ei, Gerberge (940 – 1001), predă limba greacă în mănăstire. În jurul anului 990, abatele Formon de Tagemsee (960 – 1006/1012 a redactat o gramatică a limbii greceşti la mănăstirea Sf. Pantelimon din Köln.62

Îndreptându-ne mai spre sud, în ţinuturile spaniole, se observă din timpul regalităţii vizigote (569 – 711) câteva urme de cultură greacă, dar, în general, de mică importanţă. Cea mai importantă figură din rândul intelectualilor, episcopul Isidor de Sevilla (570 – 636), autor al unei enciclopedii a cunoştinţelor din vremea sa (*Etimologiile*) nu este foarte familiarizat cu lumea culturii greceşti. Cultura vizigotă este fundamental latină.

Situaţia nu mai era valabilă trei secole mai târziu în Catalonia. Mai mulţi învăţaţi sau membri ai elitelor catalane au cel puţin rudimente de limbă greacă. Este cazul lui Miro Bonfil, episcop de Girona (971 – 984) şi prieten al lui Gerbert, sau cazul lui Cesar, abate la mănăstirea Santa Cecilia din Montserrat. M. Zimmermann a arătat că, din optsprezece glosare existente în fondul de manuscrise de la Ripoll, şase conţin glose greceşti, adică în total cam două mii de cuvinte.63 Aceste glosare greco-latine au asigurat „apelul permanent la cultura greacă”, fără a se depăşi, totuşi, un nivel cultural elementar.64 Notarii catalani folosesc cuvinte din greacă, dar nu stăpânesc limba şi nu cunosc cultura grecilor, pe care, de altminteri, o pun în legătură cu Bizanţul. Şi chiar dacă prezenţa vocabularului grecesc nu este suficientă pentru a poseda şi transmite o adevărată cultură, ea este o condiţie necesară în acest sens şi va permite, mai târziu, redescoperirea textelor savante.

Până atunci, aceasta era pregătită prin supravieţuirea, în mănăstiri, a textelor neoplatonice şi a *Logicii* lui Aristotel, a căror prezenţă este atestată în multe biblioteci catalane din secolele al X-lea şi al XI-lea. Tratatele logice ale lui Aristotel fac astfel parte din „instrumentarul de bază al unei comunităţi religioase”, iar abatele de la marea mănăstire din Ripoll le trimite la schitul de la Montserrat, unde atunci nu se aflau, totuşi, decât patru călugări…65. Nu putem vorbi de un deşert cultural absolut şi nici de o necunoaştere totală a filosofiei greceşti.

O cultură utilă: medicina greacă Constantin Africanul şi Şcoala de la Salerno

Medicina greacă a fost în centrul preocupărilor manifestate de occidentali pentru ştiinţa greacă. Ea a beneficiat de un imens efort de traducere: Occidentul nu a aşteptat cruciadele pentru a o descoperi, ci a reluat cunoaşterea acesteia din secolul al VI-lea. Graţie lui Cassiodor, se păstraseră tratatul de ginecologie al lui Soranus, 66 cel puţin şase lucrări ale lui Hipocrate, dintre care *Aeruly apa şi locurile*, *Aforisme*, *Bolile femeilor*, mai multe cărţi ale lui Galen, tratatul lui Dioscoride şi enciclopedia medicală a lui Oribas. La fel, în mănăstirea de la Bobbio, la 15 km nord de Genova, s-a tradus în secolul al VII-lea din textele lui Galen şi ale lui Dioscoride. Medicii din secolul al VI-lea şi al VII-lea au compus şi propriile lor cărţi, mai ales un tratat de chirurgie. Această activitate de interpretare şi de compilare a textelor medicale vechi s-a continuat la Ravenna, rămasă bizantină între 568 şi 752, astfel încât carolingienii au putut beneficia de cunoştinţele medicale prezente în exarhatul de la Ravenna, după victoria lui Carol cel Mare asupra lombarzilor şi după anexarea Italiei de Nord.

La Salerno, la sfârşitul secolului al XI-lea, episcopul

Alfan (1058 – 1085) a tradus din greacă în latină lucrarea *De natura hominis* a lui Nemesius, episcop de Emesa (Siria, sfârşitul secolului al IV-lea), 67 ca şi tratatul lui Hipocrate, *Aer, ape şi locuri*, aşa cum a arătat o recentă descoperire.68 În acest mod, el a asigurat difuzarea unei părţi din cunoştinţele filosofice şi naturaliste ale Greciei antice. De altminteri, cunoaşterea limbii greceşti este atestată la

Salerno de-a lungul întregului Ev Mediu. Ca atare, tradiţia terapeutică a grecilor s-a menţinut chiar şi dacă acest fapt s-a realizat sub forma unei „cunoaşteri fragmentare". Totuşi, această specificitate nu-i va împiedica difuzarea în nordul Europei.69

Manuscrisele de medicină ajung până în Anglia încă din secolul al VIII-lea, unde a fost copiat un codex ce conţinea o parte din *Ars medica* (sau *Tegnî*) a lui Galen.70 În Franţa din secolele al IX-lea şi al X-lea au circulat numeroase texte de medicină ale tuturor medicilor greci, Galen, Hipocrate, Alexandru de Trales, Rufus de Efes, Soranus, Oribas, Dioscoride.71 Există chiar şi tratate de artă veterinară, a căror prezenţă este, în consecinţă, şi ea anterioară cruciadelor.72

De altminteri, Salerno a avut propria sa şcoală de medicină.73 Dacă nu cunoaştem data înfiinţării sale şi nici funcţionarea internă, îi cunoaştem lucrările însă şi ştim cât de faimoasă a fost în toată Europa. A început să activeze la sfârşitul secolului al VUI-ea, iar arhivele regatului de Neapole dau numele medicilor săi începând cu anul 846.74 Adalberon, episcop de Verdun, vine să se vindece aici de litiază renală în 984; abatele Didier de la Monte-Cassino, devenit papa Victor al III-lea, Petru Damian, la mijlocul secolului al XI-lea, sunt trataţi de celebrul Garioponte (mort în jurul anului 1050). În secolul al XII-lea, o femeie pe nume Trotula (n. 1097) practică aici ginecologia şi

obstetrica şi redactează un tratat despre aceste subiecte. Şcoala de la Salerno este independentă de lumea arabo-musulmană: regiunea nu a fost niciodată ocupată, iar operele lui Garioponte – *Passionarius* – şi a lui Petrocellus – *Practica* – sunt anterioare traducerilor în arabă din medicina lui Galen.75 Cu aceştia din urmă, Salerno, până atunci fidel inspiraţiei metodice a romanilor, s-a deschis către medicina hipocratico-galenică ce nu era necunoscută lumii latine, după cum se pare.

Între demersurile de traducere şi eforturile de inovare se situează personajul, puţin misterios, Constantin zis „Africanul”. Este un creştin originar din Africa de Nord, născut la începutul secolului al XI-lea şi mort în jurul anului 1087, care a învăţat medicina la Kairouan, dacă nu la Cairo. În jurul anului 1075, s-a stabilit la marea mănăstire italiană de la Monte-Cassino. Poseda cunoştinţe întinse, mai ales din domeniul medical: lui i se datorează traducerea latină a tratatelor medicale redactate de arabul creştin Hunayn ibn Ishaq (809 – 873), cel mai mare savant din Orientul Apropiat din secolul al IX-lea. Abia ajuns în Italia, unde a fost primit de ducele normand Robert Guiscard (1059 – 1085), Constantin ia legătura cu abatele Didier de Monte-Cassino (1058 – 1086) şi cu arhiepiscopul de Salerno, Alfan. Mai înainte se crede că ar fi mers în Etiopia, chiar în India. Unul dintre biografii lui, Petru Diaconul, a spus că acesta „se formase în disciplinele etiopienilor”, deci în cunoştinţele greceşti de ordin medical şi ştiinţific, care se păstraseră în regatul creştin din Cornul Africii.76 Neîndoielnic, el are vaste cunoştinţe în domeniul medicinei, dar şi în aritmetică, geometrie şi astronomie. Traducerile sale au constituit fundamentul ştiinţei medicale în Italia de sud, înainte de a se răspândi în lumea occidentală creştină, iar centrul de la Monte-Cassino a beneficiat prin intermediul lui de o contribuţie ştiinţifică

remarcabilă. Dacă tradiţia medievală îi atribuie un număr mare de lucrări, acestora adăugându-le uneori texte datorate discipolilor săi, nu putem nega varietatea şi importanţa activităţii sale, care a reprezentat un moment esenţial de transmitere a ştiinţei greceşti şi siriace în Occident.

Constantin avea capacitatea de a traduce în latină din arabă şi din greacă. A oferit o versiune la *Pantegni*, acest tratat al lui Galen tradus de medicul persan Al-Majusi în secolul al X-lea, sub titlul *Kamilal-malakî* („Cartea princiară"). Constantin mai propune şi o versiune separată a *Practicii*, una dintre părţile din *Pantegni*. Din imensa operă medicală a lui Hunayn ibn Ishaq, el aduce la Monte-Cassino lucrările faimoase: *Cartea gradelor*. *Despre metoda terapeutică* – sub titlul *Megategni* – ca şi *Chestiuni despre medicină*, sub titlul *Isagogead Tegni Galeni* („Introducere în arta lui Galen"), care era folosită ca manual de referinţă de către studenţii din Cairo în secolul al XI-lea. *Isagoga* devine cartea fundamentală pentru studiul medicinei în lumea latină, „coloana vertebrală a ştiinţei medicale medievale".77

Observăm influenţa medicinei lui Constantin, mai întâi în Italia, apoi în restul Europei. Mai mulţi medici din Salerno i-au folosit lucrările, mai ales Barthélemy, Maurus sau Ursus, mergând până acolo încât profesorii de la Şcoala din Salerno au selecţionat un anumit număr de mici tratate de medicină, un fel de cărţi în format de buzunar, pe care le-au difuzat într-un spaţiu larg. Astfel, ele formau ceea ce s-a numit „Mica Artă" (*Articella*), la modă în tot Evul Mediu. *Articella* era compusă din traduceri efectuate din greacă, dar şi din arabă, din *Isagoga* lui Hunayn ibn Ishaq, din *Aforismele*, din *Pronosticurile* şi din *Regimul bolilor acute* ale lui Hipocrate, *ăimărta medicală* a lui Galen. Unele versiuni au ajuns în Regatul Franţei chiar de

la sfârşitul secolului al XI-lea: 78 Chartres adăpostea mai multe manuscrise de medicină între secolele al X-lea şi al XII-lea, din nefericire distruse în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.79 Filosoful şi teologul Guillaume de Conches (d. 1154), care a predat la Chartres şi la Paris, a folosit *Isagoga* lui Hunayn ibn Ishaq.

O cultură căutată: activitatea de traducere a textelor ştiinţifice şi filosofice greceşti (sec. VI-XII)

Pe lângă prezenţa grecilor în Occident, pe lângă eforturile diferiţilor suverani şi prelaţi, pe lângă consecinţele exilului elitelor cultivate, trebuie să mai adăugăm o mare mişcare de traducere, ce avea drept scop regăsirea culturii profane din lumea greacă. Procesul a început înainte de a fi cunoscute traducerile în arabă realizate de creştinii sirieci; într-adevăr, el se naşte în secolul al VI-lea, într-un Occident totuşi dezechilibrat după căderea Imperiului Roman, graţie obţinerii unor lucrări de filosofie şi de medicină. După opinia lui J. Irigoin, „trebuie să vedem aici răspunsul la o cerere occidentală, mai mult decât o expansiune tardivă a elenismului bizanzin”, altfel spus, rodul unei căutări voluntare.80

Traducerile directe din greacă în latină au continuat mai apoi fără întrerupere în tot Evul Mediu, favorizate de o reală circulaţie, din nefericire nu prea cunoscută, a manuscriselor religioase, filosofice, ştiinţifice, dintre Bizanţ şi Occident. Constanţa fenomenului demonstrează importanţa care-i era acordată în creştinătatea medievală. Europa datorează mult traducătorilor săi, deseori rămaşi anonimi.

Unul dintre primii iniţiatori ai acestei imense activităţi a fost Roman Cassidor care urmase marea Şcoală filosofică, matematică şi medicală de la Nisibe – astăzi Nisibin, oraş turc la frontiera cu Siria, cam la 100 km de Edesa – unde predau savanţii sirieci, şi căreia el a vrut să-i

creeze echivalentul în Occident. A format, începând cu anul 550, în Şcoala sa de la Vivarium, din Calabria, o echipă de traducători şi de copişti care a favorizat circulaţia manuscriselor greceşti în Occident între secolele al VII-lea şi al X-lea, mai ales tratate de aritmetică, de geometrie şi de medicină, care vor fi descoperite într-un dulap, după moartea lui.

Apoi, mişcarea de traducere s-a extins la toate domeniile activităţii intelectuale, deşi, autorii creştini orientându-se către „nectarul sfânt al grecilor", cum scrie Eriugena, este vorba mai ales de literatura patristică şi teologică, rezultat al unor autori care se inspirau şi din filosofia clasică.81

De altminteri, această filosofie a fost ea însăşi obiect al traducerilor. Înainte de anul 1.000, operele greceşti traduse din greacă în latină sunt, desigur, puţine, dar există.82 Astfel, Boeţiu tradusese *Categoriile* şi *De interpretatione* ale lui Aristotel, iar lui Cicero îi datorăm *Fenomenele* şi *Pronosticurile* lui Arătos. L. Minio-Paluello a arătat că o mişcare de accelerare a redescoperirii culturii greceşti şi, în special, a operei lui Aristotel avut loc la răscrucea primului mileniu, între 970 şi 1040: 83 au fost ameliorate traducerile lui Boeţiu – cea la *Categorii*, mai ales –, iar savanţi ca Gunzo de Reichenau, apoi Abbon de Fleury (d. 1004) se ilustrează în această activitate. Mişcarea continuă la începutul secolului al XII-lea, graţie unui om cunoscut doar de specialişti, Iacob din Veneţia, care şi-a petrecut o parte a vieţii la mănăstirea de la Muntele Saint-Michel (a murit cândva, între 1140 şi 1150). I se datorează traducerea aproape integrală a operei lui Aristotel. Secolul al XII-lea se caracterizează printr-un mare număr de traduceri realizate direct din arabă sau din greacă în latină. Fenomenul traducerilor de la Toledo, exemplar, a fost o verigă esenţială a acestei transmiteri. El

izvora dintr-un demers activ şi voluntar: suveranii care cereau manuscrise, episcopii şi clericii mergeau în biblioteci pentru a prelua de aici cultura antică. Un prim grup de traducători a activat de la recucerirea oraşului de către Alphonse VI în 1085, apoi, graţie eforturilor lui Petru Venerabilul (abate de Cluny între 1122 şi 1155) şi ale arhiepiscopilor Raymond (1125 – 1152) şi Ioan, activitatea de traducere a ajuns la apogeu. Robert Ketton, Hermann de Carinthia, care mai înainte activaseră la Tudela, alături de Pedro de Toledo şi Pierre de Poitiers au tradus *Coranul* în latină, 84 iar Ioan de Sevilla (un evreu convertit la creştinism) şi Marc de Toledo, opere ştiinţifice în anii 1130 – 1180. Oraşul Toledo din a doua jumătate a secolului al XII-lea a fost o capitală culturală la scară europeană.85

În Italia de Nord, Burgundio de Pisa (1110 – 1193), spre a doua jumătate a secolului al XII-lea, a tradus zece cărţi ale lui Galen – dintre care *Despre complexiuni* – şi oferă o nouă versiune a tratatului lui Nemesius din Emesa, *Despre natura omului*.86 Aristip de Cattania, trimis ca ambasador la Bizanţ la Manuel Comnenul (1143 – 1180) în compania altor supuşi ai regelui Siciliei, Roger II (1130 – 1154), a revenit cu mai multe texte de foarte mare valoare, dintre care *Marea Sintaxă*, celebrul tratat de matematică şi de astronomie al lui Ptolemeu, deseori desemnat sub numele arab *AlmagestaF* A mai realizat şi traduceri parţiale din *Timaios* şi din *Phaidon* ale lui Platon (1156), din cartea a IV-a din *Meteorologicele* lui Aristotel şi o versiune la *Optica* lui Euclid şi la *Mecanica* lui Heron de Syracuza. Scrisoarea-prefaţă pe care a redactat-o pentru versiunea sa la *Phaidon* oferă „indicaţii preţioase despre bibliotecile siciliene (*Siracusam etărgolicam bibliotecam*) menţionând, în special, lucrări de filosofie şi de ştiinţă pe care le vom regăsi câteva decenii mai târziu la suveranii suabi şi care, urmare a unei donaţii a lui Carol de Anjou

după victoria de la Benevent contra lui Manfred (1266), vor fi preluate, în mare măsură, de biblioteca pontificală". 88

Un alt savant de la jumătatea secolului al XII-lea, Hermann de Carinthia a tradus *Datele*, *Optica* şi *Catoptricele* lui Euclid. În prefaţa sa la traducerea pe care a realizat-o, după Aristip, *Marii Sintaxe* „el ţine să arate că are cunoştinţe de limbă greacă mai bune decât ale arabilor: „Din această ştiinţă [astronomia], marele savant astronom Claudius Ptolemeu, acest şlefuitor al anticilor şi oglindă a modernilor, a expus în detaliu în XIII cărţi, partea pe care consideră că o reprezintă mişcarea astrelor. Deseori, această lucrare este numită de greci Si*ntaxa matematică s*au Marea Sintaxă, dar arabii i-au modificat titlul în Al*magesta".* 89

Adelard de Bath (1090 – 1150), originar din Anglia, decide, de bunăvoie, să meargă în Italia de sud şi să înveţe aici arabă cu scopul de a traduce mai apoi texte ştiinţifice. I se datorează versiuni latine la *Elementele* lui Euclid, la *Marea Sintaxă* a lui Ptolemeu şi la mai multe table astronomice.90 A mai scris şi un tratat despre astrolab. Traducerile sale, realizate cuvânt cu cuvânt, nu sunt fără greşeli, dar ele atestă pasiunea pentru ştiinţă, ceea ce îi caracterizează pe europenii din secolul al XII-lea.

Aşadar, unele cărţi circulau direct de la Bizanţ spre Sicilia şi Italia meridională, dar şi spre Franţa sau spre imperiu. Aceste fluxuri, prea puţin cunoscute, ar merita un studiu sistematic. Le înţelegem efectele prin indicii izolate, prin menţionarea unei traduceri sau a unei călătorii. Cercetarea istorică evidenţiază în mod constant noi mărturii despre legăturile dintre cele două creştinătăţi. Să precizăm exemplul lui Guillaume le Mire, abate de Saint-Dénis (1173 – 1186), ajuns la abaţie la sfârşitul păstoririi abatelui Suger, care a făcut mai multe călătorii în

Orient.91 În 1167, el a adus de la Constantinopol mai multe manuscrise greceşti.

Toate acestea ne permit să presupunem că relaţiile dintre Europa latină şi Imperiul Grec erau mai importante decât putem bănui pe baza izvoarelor disponibile sau studiate în zilele noastre. Istoricilor li se deschide aici un câmp de cercetare căruia F. Braudel i-a subliniat opacitatea: „Cea mai mare parte dintre transferurile culturale se petrec fără a-i cunoaşte pe transmiţători.92

3. CONSECINŢĂ: SPIRITUL RENAŞTERILOR MEDIEVALE (sec. al IX-lea – al XII-lea)

În Evul Mediu european, vremurile considerate întunecate au fost, în realitate, însufleţite de multe renaşteri intelectuale, evidenţiate de istorici de aproape un secol: renaşterea carolingiană, apoi ottoniană, „măreţiile anului 1.000”, şi, în sfârşit, renaşterea din secolul al XII-lea. Ele atestă o neobosită curiozitate intelectuală, o căutare neîntreruptă a cunoaşterii, care trebuie pusă pe seama creştinilor medievali. Căutare ce conduce la o recuperare a operelor antice, la introducerea lor în gândirea medievală şi la asimilarea lor.93 Totalitatea acestora a contribuit la înflorirea unei noi culturi.

Acordul timpuriu dintre credinţa creştină şi cultura antică

Din secolul al II-lea până la începutul secolului al V-lea, creştinii intră în dezbateri cu păgânii, apoi le răspund printr-o polemică puternică, dar, în jurul anului 430, ei vor lua în considerare moştenirea antică şi şi-o vor apropia. În acest mod, creştinismul a reuşit să integreze cultura antică în cadrul biblic din care el apăruse. Nu a negat trecutul; cultura clasică a fost păstrată. Ceea ce era păgân a fost considerat profan din acel moment, deci acceptabil. Iar istoriografia creştină a putut să se însereze în continuitatea istorică greco-romană: creştinii erau

moştenitorii conştienţi ai patrimoniului antic şi creatorii unei noi culturi, aşa cum a arătat H. Inglebert.94

Această atitudine nu pare să fi dispărut în Evul Mediu: Europa, în anul 1.000, în mod evident, nu era foarte avansată în domeniile filosofiei şi ştiinţei, ci a avut, chiar înainte de momentul respectiv, preocuparea de a se apropia de cultura antică. La început, scopul acestei căutări a fost o lectură religioasă asupra ştiinţei antice. Dar natura creştinismului şi forţa de atracţie exercitată de cultura antică au orientat, încetul cu încetul, acest voluntarism şi această curiozitate intelectuală spre obiective mai puţin legate de evlavie şi au provocat „trezirea conştiinţei" civilizaţiei medievale.95 La sfârşitul acestui lung proces, ştiinţa antică şi universul creştin s-au apropiat, până când, în secolul al XIII-lea, s-au ivit începuturile ştiinţei moderne.

Istoricii Evului Mediu s-au obişnuit să propună termenul de „renaştere" pentru a caracteriza mai multe valuri ale avântului cultural, apărute începând cu epoca lui Carol cel Mare în secolul al XII-lea. Toate au trăsăturile lor proprii, care le individualizează şi le diferenţiază unele de altele. Dar au şi caracteristici comune ce ne permit să le considerăm etape ale aceluiaşi proces. Existenţa respectivei mişcări seculare se prelungeşte în umanismul din secolul al XV-lea, în Renaşterea din secolul al XVI-lea şi chiar dincolo de aventura Secolului Luminilor şi de apariţia ştiinţei moderne. Putem interpreta dezvoltarea intelectuală a Europei ca pe cea a unei mişcări continue, de foarte lungă durată, care s-a realizat printr-o serie de etape, toate aflate în relaţie.

Renaşterile au fost susţinute, dacă nu iniţiate, de elitele politice, imperiale, regale sau princiare ca şi de cele ale lumii bisericeşti, episcopi sau abaţi ai unor mari mănăstiri din Franţa, Italia, Anglia sau Germania. Ele s-au

orientat spre trecutul antic, căutând să refacă legătura cu lumile dispărute ale Greciei şi ale Romei. Toate au avut în comun aceeaşi sete de manuscrise, de texte originale şi nemodificate. Deşi s-au dezvoltat în universul creştin, de care nu voiau să se separe, şi care le-a limitat, iar uneori le-a încetinit, au găsit aici posibilităţi reale de a se dezvolta, la care şi ele au avut o contribuţie. Biserica nu putea să renunţe la cultura antică, în sânul căreia se născuse şi căreia îi preluase patrimoniul, după exemplul lui Grigore de Agrigento care s-a folosit din belşug de Aristotel pentru a comenta *Ecclesiastul*. Mai mult, dogma creştină avea nevoie de o expresie culturală pentru a expune în mod clar tainele credinţei.

Pasiunea pentru ştiinţă ce se manifestă în secolele de care vorbim prezintă astfel, în acelaşi timp, continuitate, progresie – fiecare epocă se sprijină pe cunoştinţele obţinute anterior – şi dezvoltare, nu numai a metodelor sau a mijloacelor utilizate, ci şi a perspectivelor. Libertatea de a cugeta a crescut, în ciuda obstacolelor, criticilor şi interdicţiilor şi, odată cu ea, ansamblul cunoştinţelor pentru a se reconstitui o învăţătură, dar nu o ştiinţă. Mişcarea este, într-adevăr, mai mult literară, teologică şi filosofică decât ştiinţifică: nimeni nu făcea atunci experimente, iar redescoperirea matematicii anticilor se întâmplă lent.

Forţăm nota dacă e să credem că această aspiraţie a spiritului european la o gândire liberă şi la un examen critic al lumii îşi află rădăcinile, cel puţin în parte, în învăţăturile lui Hristos, conciliate cu setea de curiozitate universală a Greciei antice? Într-adevăr, credinţa serveşte drept punct de plecare pentru reflecţie: aşa cum scria Sfântul Anselm (1033 – 1109), „credinţa caută mintea” (*fides quaerens intellectum*). Formula a rămas celebră: credinciosul are nevoie de minte pentru a înţelege tainele

şi pentru a respinge ereziile. Dar dezvoltarea raţiunii şi înmulţirea cunoştinţelor, odată puse în mişcare, nu se mai opresc. Nu putem pretinde că realizăm un tablou complet al istoriei culturale din Europa medievală, 96 ci doar că-i distingem trăsăturile esenţiale şi că arătăm constanta lor orientare spre dobândirea unei culturi antice, din ce în ce mai bogată şi mai precisă.

Renaşterea carolingiană

Ceea ce numim în mod obişnuit „renaşterea carolingiană" desemnează un proiect cultural susţinut de Pepin cel Scurt şi mai ales de Carol cel Mare şi de învăţaţii din cercul lui.97 Termenul a fost creat în 1839 de Jean-Jacques Ampère, prin analogie cu Renaşterea din secolul al XVI-lea; el desemna faptul că proiectul carolingian era orientat către cultura antică şi avea în vedere ansamblul domeniilor umaniste şi al artelor, aşa încât s-a putut vorbi de un „umanism carolingian".98 Importanţa elitei politice este de necontestat în cadrul acestui proces ce face parte din voinţa generală de *renovatio* susţinută de Carol cel Mare, hotărât să regăsească gloria trecută a Imperiului Roman creştin. Această renaştere culturală este, înainte de toate, creştină şi nu putem vedea aici o voinţă de întoarcere la filosofia păgână.

Dar alegerea conştientă a unui creştinism cultivat îndeamnă la studierea lumii culturii profane, în care se observă o propedeutică, o iniţiere în religia lui Hristos.

Carolingienii se sprijineau pe ceva deja existent. Chiar în „vremurile întunecate" ale epocii merovingiene, cultura romană supravieţuise pe alocuri, mai ales în sudul Galiei. În plus, această cultură, reluată de Biserică – dacă ne gândim doar la folosirea limbii latine –, impresionase popoarele germanice şi continua să exercite admiraţie. Desigur, din ea nu mai rămâneau decât puţine lucruri, folosirea limbii greceşti era tot mai rară, iar dificultăţile

materiale erau imense (lipsa cărţilor, a bibliotecilor, a copiştilor…). Unele centre de la marginile imperiului păstraseră, aşa cum am văzut, o parte din cultura antică: Irlanda, Spania vizigoţilor – înainte ca „lenta asfixiere” 99 să fie provocată de cucerirea arabă –, oraşele episcopale din nordul Italiei.

Primind această modestă moştenire, Carol cel Mare a dezvoltat un autentic proiect de „întoarcere la izvoare”, însoţit de o veritabilă politică. El însuşi a vrut să înveţe să citească şi să scrie – şi a reuşit prima etapă. Le-a asigurat copiilor lui o educaţie elementară, ce avea să servească la renumele lui Ludovic Evlaviosul, odată ajuns la putere în 814. Fără a fi prinţi ai savanţilor, suveranii carolingieni s-au înconjurat de intelectuali, de clerici şi de laici, şi şi-au pus în valoare competenţele. Legislaţia, în mai multe rânduri, poartă pecetea preocupării lor culturale: *Admonitio generalis* din 789 şi *Epistola generalis* din 800 subliniază necesitatea de a dispune de textele exacte pentru practica religioasă şi pentru practicarea dreptului. O Academie pe lângă palat s-a constituit la Aix-la-Chapelle în jurul lui Alcuin şi Theodulf, episcop de Orléans etc. Este neîndoielnic faptul că celelalte activităţi erau dominate de cultura de curte, iar dominanta pur literară a dus la dezbateri erudite şi uneori pedante între savanţii cărora le făcea mare plăcere să-şi ia numele unor poeţi sau scriitori latini. Dar aceşti oameni realizează şi redactarea textelor legislative imperiale, argumentarea în dezbaterile teologice sau politice, formarea clericilor şi a ofiţerilor trimişi în provincii pentru a administra imperiul sau pentru a conduce abaţiile. Dacă imaginea lui Carol cel Mare ce vizitează şcolile datează de la începutul secolului al X-lea, ea ilustrează în mare măsură ideea existentă în acea epocă despre rolul jucat de marele împărat în promovarea unei culturi elementare100 cu scopul constituirii unei culturi

creştine, comună tuturor popoarelor imperiului. Proiectul avea o dimensiune politică şi socială.

Dorinţa de a obţine manuscrise fără greşeli şi bine redactate avea în vedere, mai întâi, liturghia, a cărei funcţie nu era numai religioasă. Prin intermediul unei liturghii eficiente, era vorba, într-adevăr, de asigurarea mântuirii popoarelor din imperiu, al cărei garant era Carol cel Mare. Altfel spus, în acest fel s-ar realiza un obiectiv religios a cărui responsabilitate era purtată de puterea politică. Dorinţa de a regăsi şi de a difuza textele exacte se va menţine în Europa până în secolul al XVI-lea, prin extinderea la domeniile profane.

După liturghie, dreptul era al doilea domeniu considerat esenţial pe atunci. Carolingienii au încercat să aibă la dispoziţie colecţii canonice complete şi coerente, cu scopul de a le înlocui pe cele prea disparate, pe care le posedau şi care fuseseră constituite în secolele al VI-lea şi al VII-lea.101 Dreptul canonic trebuia să asigure buna funcţionare a Bisericii şi, prin ea, o bună organizare a societăţii. Pentru această vastă reformă era nevoie nu numai de a fi în posesia manuscriselor, ci şi de copiile şi de difuzarea lor în tot imperiul. În realitate, expansiunea culturii scrise a fost stâlpul de susţinere al renaşterii carolingiene, ca şi una dintre constantele dezvoltării culturale a Europei creştine.102

Ca atare, cultura trebuia păstrată şi transmisă. Proiectul, la o asemenea scară, era nou. El se baza, la început, pe existenţa unei comunităţi de învăţaţi, cosmopolită, la care participau italienii Petru de Pisa şi Paul Diaconul, anglo-saxonul Alcuin, vizigotul Theodulf, francii Eginhard, Angilbert etc. Mulţi sunt clerici, dar alţii, cum este cazul lui Eginhard, biograful lui Carol cel Mare, sunt laici.103 Anglo-saxonii sunt majoritari şi îşi impun limba culturii lor, latina savantă, constituită cu minuţie în

Anglia. Renaşterea carolingiană s-a bazat astfel pe o limbă latină erudită care uşura contactul cu lumea antică şi justifica tema *translatio studii*, acest transfer al culturii şi al cunoaşterii care, pornit de la Atena, trecuse prin Roma şi ajungea în acel moment la Aix-la-Chapelle. Desigur, conţinutul ştiinţific şi filosofic al respectivelor cunoştinţe era mic, 104 dar voinţa de a continua universul anticilor, voinţă exprimată atunci, joacă un rol esenţial în formarea identităţii europene.

O altă bază a reformei era transmiterea culturii, asigurată de învăţământ. Sunt fondate şcoli monastice şi, pe lângă catedrale, învăţaţii scriu manuale de pedagogie, de exemplu sub formă de dialoguri, pentru a li se da un caracter mai atractiv acestor materii *a priori* rebarbative, cum ar fi gramatica. Transmiterea se realizează şi în interiorul lumii celor învăţaţi, prin intermediul discuţiilor, al corespondenţelor şi chiar al schimbului reciproc de manuscrise. Circulaţia cărţilor este un fenomen esenţial, ce dovedeşte curiozitatea intelectuală a acestor învăţaţi, care îşi asumă astfel riscuri reale: cărţile sunt scumpe, timpul destinat copierii este îndelungat, iar în consecinţă, ele sunt greu de înlocuit dacă sunt pierdute sau furate. Ca atare, faptul că ei le împrumută este cu adevărat demn de admiraţie, fiind vorba de obiecte rare şi preţioase. Abatele Loup de Ferrières (805 – 862) apare ca unul dintre primii umanişti medievali, înflăcărat de o curiozitate neobosită.

Aşadar, lumea carolingiană s-a înzestrat cu un vast corpus de texte, a căror validitate era recunoscută prin faptul că savanţii le analizau. Alcuin şi Theodulf revăd textul latin al Bibliei; sursele liturgice şi juridice fac obiectul unei atenţii deosebite, iar în 790, Carol cel Mare îi cere mănăstirii de la Monte-Cassino textul exact al *Regulii Sfântului Benedict*, difuzată mai apoi în tot imperiul. În toate domeniile, savanţii doresc să aibă la dispoziţie un

text fără greşeli şi conform originalului; această preocupare este prima etapă a unui spirit critic.105

Cultura scrisă presupune stăpânirea fără de greşeală a limbii latine şi, ca atare, studiul ei.106 Formarea este asigurată în şcolile monastice, plecându-se de la textele religioase; puţin câte puţin, gramatica devine o disciplină de sine stătătoare, ce asigură înţelegerea limbii scrise, obişnuieşte mintea să evidenţieze erorile şi să urmeze regulile logice. În sfârşit, răspândirea unei culturi scrise a fost asigurată şi prin crearea unui nou tip de scriere, act cultural de primă importanţă: scrierea minusculă, numită „carolină”. Această scriere mai lizibilă, mai uşor de realizat, cu litere bine constituite a fost neîndoielnic realizată în Picardia, la mănăstirea Corbie, la sfârşitul secolului al VIII-lea. Propriile noastre caractere de imprimerie descind direct din ea, deoarece a fost aleasă ca model pentru litere de către tipografii din secolul al XV-lea. Invenţia călugărilor picarzi este astfel prezentă şi în zilele noastre şi peste tot acolo unde se foloseşte alfabetul latin…

Astfel, era uşurată activitatea copiştilor carolingieni. În total, în acele *scriptoria* din mănăstiri, s-au păstrat mai mult de opt mii de manuscrise… Mai multe biblioteci ale timpului aveau sute de codice: două sută şaizeci în 831 la Saint-Riquier în zona Somme, aproape două sute optzeci la Saint-Gall în Elveţia alemanică la începutul secolului al X-lea, mai mult de şase sute (poate opt sute) la Bobbio, la nord de Geneva, în aceeaşi vreme. Cărţile circulă, la fel şi savanţii. Şcolile carolingiene sunt asociate într-o vastă reţea, cea mai mare parte dintre ele fiind înscrise într-un vast poligon ce are drept puncte centrale Ferrières-en-Gâtinais, Saint-Riquier, Corvey-en-Saxe, Saint-Gall şi Lyon. La est de acest spaţiu se evidenţiază centrele culturale din abaţiile de la Fulda, de la Reichenau sau din bisericile

catedrale de la Liège sau de la Metz.

Sigur, se mai păstrează imperfecţiuni, iar textele legislative revin neîncetat asupra necesităţii de a crea şcoli sau de a asigura buna lor funcţionare (*Admonitio generalis* din 789, Regulamentul capitular de la Frankfurt din 794, Instrucţiunile către *missi* dominici107 din 802).108 De mai multe ori, în secolul al IX-lea (în 829, 855 şi 859), episcopii îi cer, de altminteri, suveranului să creeze şcoli zise „publice", cea mai mare parte a elevilor acestora fiind destinaţi să devină monahi. Aici ei învaţă gradual gramatica, logica, apoi aritmetica şi muzica. Totuşi, producţia literară a vremurilor carolingiene este prea puţin originală. Operele răspund preocupărilor importante ale elitelor: scrieri pedagogice, hagiografice şi istorice, documente legislative sau ideologice cu scopul de a asigura ordinea politică, socială şi religioasă în imperiu. Dar mai întâi apar comentariile la lucrările de gramatică. Smaragde, abate de Saint-Mihiel, dezvoltă în cincisprezece volume un vast comentariu la gramatica latină a lui Donat. Lucrarea ordona exprimarea, îi oferea gândirii o structură care vehicula o teorie a sensului, vizibilă în scrierile lui Smaragde sau ale lui Sedulius Scottus: cu ajutorul ei, putea fi înţeleasă semnificaţia unui termen sau a unui verset din Sfintele Scripturi. Ea constituia o introducere pentru înţelegerea dogmei şi, ca atare, a spiritualităţii. Ea devenea şi o învăţătură critică, şi o ştiinţă, iar prin intermediul său, ca şi prin cel al discuţiei teologice, logica îşi făcea o intrare remarcată în universul cultural european.

În a doua jumătate a secolului al IX-lea au început să apară gânditori mai independenţi, cei pe care i-am putea numi – dacă este să reluăm o expresie a lui D. Unoy inventată pentru lumea islamică – „gânditori liberi". Ioan Scotus Eriugena este cel mai mare reprezentant al

acestora. Spirit deschis ştiinţelor, el comentează opera lui Martianus Capella, traduce opere ale unor Părinţi greci asemenea lui Maxim Mărturisitorul şi lui Grigorie de Nyssa şi construieşte, între 864 şi 866, prin al său *Periphyseony* numit şi *De divisione naturae*, „prima catedrală a ideilor ridicată în Occident".109

Puţin ştiinţifică, abia filosofică, această cultură carolingiană nu este, cu toate acestea, nici lipsită de conţinut şi nici sărăcăcioasă. Se elaborează o reflecţie politică mai ales în jurul temei apărării şi exemplificării proiectului imperial. Învăţaţii strălucesc prin argumente care vor dura mult timp. Se scrie întru gloria împăratului şi a imperiului, a unui imperiu creştin, şi se găsesc, pentru afirmarea legitimăţii sale în raport cu Bizanţul, argumente solide care se finalizează într-o reală elaborare doctrinală în anii 790 – 800. La fel, apărarea ortodoxiei religioase, atât ca răspuns la disputa asupra icoanelor, provenită din Bizanţ, cât şi contra devierilor considerate eretice ale unor clerici, în privinţa predestinării sau a adopţionismului, toate acestea obligă mintea să se dezvolte cu ajutorul unui instrumentar ce aparţine logicii antice.110 Dezbaterile în jurul poziţiilor lui Gottschalk despre dubla predestinare, 111 la mijlocul secolului al IX-lea, au însufleţit spiritele în acest mod. Dată fiind imposibilitatea de a reduce la zero argumentul conform căruia aleşii erau predestinaţi la viaţa eternă, iar cei răi la condamnarea eternă, arhiepiscopul de Reims, Hinemar, a făcut apel la Ioan Scotus Eriugena. Acesta a argumentat cu ajutorul raţiunii şi a introdus, într-un fel, filosofia în dezbaterea teologică.

I se mai datorează renaşterii carolingiene şi păstrarea unui patrimoniu antic, prin intermediul copierii de manuscrise. Chiar dacă nu le-au folosit, elitele bisericeşti din secolul al IX-lea au împiedicat dispariţia unui mare număr de opere din care se va inspira cugetarea

din secolele următoare. Ca atare, ceea ce nu a ajuns până la carolingieni s-a pierdut. Termenul de „renaştere” apare, în acest sens, perfect justificat, chiar dacă el trebuie nuanţat din cauza începutului progresului ştiinţific şi a predominanţei aspectelor religioase. Astfel spus, dacă scopul ţinea de credinţă, instrumentarul îi aparţinea unui univers cultural necreştin. Acordul era posibil, deoarece creştinismul este plămădit din cultura antică.

Ca atare, din vremea lui Carol cel Mare în Europa a început o mişcare ce se va dezvolta mai apoi fără întrerupere. Preocuparea pentru exactitatea textelor şi pentru claritatea exprimării scrise, necesară în primul rând pentru exprimarea şi organizarea credinţei, trece în domeniul dreptului, iar apoi în universul scriiturii şi al culturii.

„Măreţiile anului 1.000” 112

„A treia renaştere carolingiană”, după expresia lui P. Riche, mişcarea culturală de la sfârşitul secolului al X-lea prezintă numeroase puncte comune cu cea începută cu două secole mai devreme în cercul lui Carol cel Mare şi continuată în secolul al IX-lea sub Ludovic Evlaviosul şi Carol cel Pleşuv. Sunt trei etape ale aceluiaşi proces, marcat de cultura livrescă şi de dezvoltarea progresivă a artelor liberale. Legătura dintre aceste momente este neîndoielnică, chiar dacă nu exclude unele evoluţii.113 Autorii din Antichitate sunt apreciaţi, deoarece la ei se regăsesc izvoarele unei înţelepciuni indispensabile credinţei creştine. Aristotel este redescoperit, iar învăţaţii dezbat tehnica „silogismului”, după formula lui Thangwar, bibliotecar şi superior al şcolii de la Hildesheim la sfârşitul secolului al X-lea.114 Gramatica latină şi retorica se păstrează în centrul învăţământului din şcolile de pe lângă mănăstiri şi în cele de pe lângă catedrale, dar de acum înainte dialectica – logica împrumutată de la Aristotel –

începe să ocupe o importanţă deosebită. Ea este predată la Fleury-sur-Loire, la Reims, la Chartres, la Magdenbourg… Gerbert scrie un tratat, dedicat împăratului Otto al III-lea, al cărui titlu este elocvent: *Despre raţional şi despre folosirea raţiunii.115 El* foloseşte aici o erudiţie remarcabilă, mai mult decât era necesar, de altminteri, cu scopul de a rezolva problema ridicată de afirmaţia: „Tot ceea ce este raţional se foloseşte de raţiune”.116

Cărţile din *Logica vetusy* cărora le sunt adăugate tratatele lui Boeţiu despre silogism (*Silogismele categorice şi Silogismele ipoteticejy* sunt recopiate şi folosite în mare parte din Europa de Nord.117 Dialectica structurează gândirea şi mai mult decât o făcuse gramatica în secolul anterior. Ascuţimea intelectuală se rafinează, iar dezbaterile beneficiază de un anumit ecou: cea dintre Gerbert şi Otric de Magdenbourg despre clasificarea ştiinţelor şi despre ierarhia lor, desfăşurată în faţa întregii curţi a lui Otto al II-lea, în 981, durează o zi… Teologia se nutreşte din logică, iar scrierile lui Odon, abate de Cluny (927 – 942), denotă un înalt nivel al abstracţiei şi o inteligenţă ieşită din comun.118

Se continuă în toate ţările dezvoltarea bibliotecilor şi a şcolilor. Imperiul şi Lotaringia se remarcă: la Hildesheim şi la Magdenbourg în Saxa, în mănăstirile de la Saint-Gall şi de la Saint-Emmeram de la Ratisbonna, în şcolile de la Trier şi de la Liège (numit „Atena nordului” din vremea episcopului Notger în secolul al X-lea!), la Metz şi la Toul etc. Regatul Franţei nu se lasă mai prejos: Reims unde predă Gerbert, Chartres unde călugărul şi istoricul Richer de Reims studiază medicina greacă:

„Am început să studiez cu atenţie aforismele lui Hipocrate […]. Dar cum nu am putut să aflu decât faptul că diagnosticarea bolilor şi simpla lor cunoaştere nu îmi satisfăceau curiozitatea, i-am cerut [este vorba de clericul

Heribrand] să citesc cartea intitulată Conc*ordanţele la* Hipocrate, la Galen şi la Soranus. Am obţinut ceea ce am dorit, căci domeniile farmaciei, ale botanicii şi ale chirurgiei nu aveau secrete pentru un om atât de înzestrat ca el în ştiinţă". 119

Iată ceea ce confirmă difuzarea manuscriselor din medicina greacă în Franţa de Nord în secolul al X-lea. La Fleury se remarcă în mod deosebit abatele Abbon, savant autentic, ce stăpâneşte gramatica şi dialectica, aritmetica şi astronomia, muzica şi dreptul. Unul dintre elevii lui, Constantin, a fost şi ucenic al lui Gerbert şi a întreţinut cu viitorul papă o corespondenţă ştiinţifică.

În mod curios, această mişcare, ce are în vedere trecutul, progresează în domeniile ştiinţifice, cele din *quadrivium*, mai ales în geometrie şi astronomie. Dar progresele sunt lente. Gerbert este interesat de numere şi se îndepărtează de aritmetica speculativă şi simbolică a lui Boeţiu, preocupat fiind de o aritmetică matematică. Cifrele indo-arabe au apărut în Europa mai întâi în Catalonia în 976.120 Folosirea lor este fluctuantă: se regăsesc în textele lui Fulbert, episcop de Chartres (960 – 1028). Gerbert le cunoştea, dar nu le-a folosit în corespondenţa sa. Totuşi, el construieşte un abac ce permite înmulţirile şi împărţirile, acesta folosind nouă cifre şi sistemul de numeraţie cu baza IO.121 G. Beaujouan subliniază că acest abac nu se află în niciun text arab şi că este vorba, ca atare, de o invenţie a lui Gerbert, ce combină cifrele indiene şi numărătorul roman. Mai mult, Gerbert scrie şi un tratat despre abac, la fel ca şi elevii lui, Heriger de Lobbes şi Bernelin. Dacă tratatul de geometrie, inspirat din Euclid, care circulă sub numele lui este fără îndoială apocrif, corespondenţa sa arată totuşi că el cunoaşte geometria euclidiană.122 Se mai distinge şi în astronomie: a construit sfere din lemn pentru a studia revoluţia

planetelor şi a stelelor, precum şi un tub optic – probabil un instrument de măsurare a orelor pe timp de noapte.123 Tot în acest domeniu, Byrtferth, călugăr de la abaţia Ramsey din Anglia, determină durata anului solar, explică modul de calculare a epactelor şi a regularităţilor şi mai încearcă să calculeze şi durata de revoluţie a planetelor Marte şi Saturn. Tratatul lui este însoţit de figuri şi de diagrame, capabile să clarifice o materie atât de complexă.124 Mai spre sud, în Catalonia, se studiază astronomia şi aritmetica la mănăstirea Ripoll, ai cărei călugări sunt în contact cu creştinii mozarabi şi cu evreii din peninsulă.125 La Bobbio, în Italia, excepţionala bibliotecă a mănăstirii găzduieşte, la sfârşitul secolului al X-lea, cel puţin şase sute de manuscrise, printre care domină textele religioase, dar unde figurează totuşi aproape o sută cincizeci de lucrări antice, printre acestea fiind *Categoriile* lui Aristotel, trei cărţi de aritmetică şi o lucrare de astronomie de Boeţiu. În bibliotecile episcopale de la Reims, Laon sau Puy se păstrau cărţi de dialectică şi de astronomie. Cărţile rămân obiecte care se oferă cadou, preţul acestora fiind „foarte mare”, după cum spune Gerbert într-o scrisoare adresată abatelui Evrard de la Saint-Julien din Tours.126

Aşadar, acest lung secol al X-lea este o prelungire a operei carolingiene, dar o şi depăşeşte, mai ales în „excepţionalul său entuziasm” pentru *quadrivium* şi pentru universul ştiinţelor, care anunţă schimbările din secolul al XII-lea.127

„Renaşterea din secolul al XII-lea”.

„Studentul înţelept ascultă cu bunăvoinţă pe oricine; el citeşte tot şi nu dispreţuieşte nicio carte, nicio persoană, nicio doctrină. Fără a face diferenţe, el caută la toţi ceea ce vede că îi lipseşte şi nu ia în seamă întinderea ştiinţei sale, ci pe cea a neştiinţei sale […]. Dacă de la fiecare vei

accepta să înveţi, vei fi mai înţelept decât oricine: cei care primesc de la toţi sunt mai bogaţi decât toţi".128

Cuvintele preluate din lucrarea *Didascalicon* a lui Hugo de Saint-Victor (d. 1141) rezumă starea de spirit din secolul al XII-lea, constituită din pasiunea pentru cunoaştere şi din curiozitatea universală. În 1927, istoricul american C. Haskins publica o lucrare de pionierat, *The Renaissance of the Twelth Century*, ce reabilita viaţa intelectuală a acestei epoci.129 Teza s-a răspândit în toată comunitatea de istorici, iar de atunci ea face parte dintre teoriile cu care toţi sunt de acord, chiar dacă acestea sunt îmbunătăţite.130 Bogăţia vieţii intelectuale din vremea respectivă este o evidenţă, la fel ca şi avântul umanismului creştin care oferă mai multe elemente înrudite cu cel din secolul al XV-lea. Contemporanii au simţit că trăiau o *renovatio*, o epocă de reînnoire, inspirându-se din cultura antică, exagerând, de altminteri, ceea ce îi separa de antecesorii lor din secolele al IX-lea şi al X-lea.

Din secolul al XI-lea, reforma gregoriană, punând accentul pe drept şi susţinând dezbaterea privind puterea politică, provocase o vie reflecţie intelectuală, deseori polemică, în care dialectica era folosită în aceeaşi măsură cu teologia. În secolul al XII-lea, cultura părăseşte universul mănăstirilor, intrând în cel al oraşelor a căror vitalitate culturală îşi începe atunci avântul plurisecular. În cadrul şcolilor episcopale, în lumea clericilor seculari131, a canonicilor, ideile şi tehnicile noi îşi găsesc un mediu favorabil. Numărul profesorilor şi al elevilor a crescut, iar şcolile, din ce în ce mai multe, atestă importanţa cererii de a studia. La Paris, învăţământul se desfăşoară în centre multiple care se completează şi îşi fac concurenţă. Şcolile de la Reims, de la Chartres sau de la Salerno, deja remarcabile în secolul al XI-lea, devin veritabile centre de formare intelectuală. Dreptul înfloreşte la Bologna,

medicina îşi regăseşte o nouă patrie la Montpellier, iar teologia cucereşte şcolile de la Oxford, Laon şi Paris. Paralel, viaţa de la curtea Plantageneţilor, a ducilor de Saxa sau a conţilor de Champagne le oferă artelor şi literaturii un spaţiu favorabil şi noi condiţii de formare şi de difuzare. Renaşterea europeană din secolul al XII-lea este o mişcare endogenă.

Limba latină îşi păstrează întâietatea, iar calitatea ei creşte, până acolo încât atinge o „tulburătoare perfecţiune", care datorează mai mult imitaţiei autorilor clasici decât textului Bibliei.132 Textele din marii autori ai vremii nu sunt deloc inferioare celor ale scolasticilor din secolul următor şi le-ar putea uneori servi drept exemplu. În acea vreme latina era folosită cu multă ştiinţă. Gramatica îşi păstrează importanţa şi permite distingerea, în teologie, a patru grade de interpretare, cele „patru sensuri ale Sfintei Scripturi" pe care M.-D. Chenu le-a pus atât de bine în valoare.133 Dialectica îşi continuă şi ea dezvoltarea şi se afirmă ca arta de construcţie a raţionamentului, capabilă să rezolve contradicţiile ce există între diversele autorităţi. Disciplină extrem de importantă, ea permite înnoirea şi aprofundarea înţelegerii textelor sfinte. Comentariile se hrănesc din comentarii, iar din confruntarea lor se naşte un spirit concurenţial, util tuturor.

Rezolvarea contradicţiilor se realizează cu ocazia dezbaterilor, a disputelor publice, în care profesorii răspund la întrebările elevilor. Abélard (1079 – 1142) se ilustrează în acest gen cu *Sic et non*, lucrare scrisă în 1134, în care procedează prin demonstraţii înlănţuite. Asocierea gramaticii şi a dialecticii şi aplicarea acestor discipline la teologie duce la formarea unei gândiri logico-lingvistice, o primă etapă a spiritului critic, în care unul dintre cei mai străluciţi reprezentanţi este Abélard.134

În paralel, cunoaşterea de ordin ştiinţific se dezvoltă. Se continuă lecturile din Martianus Capella, din Macrobiu şi din *Timaios* al lui Platon, glosat cu pasiune la Chartres, şi din care se inspiră un autor atât de original ca Gilbert de la Poree. Graţie traducerilor greco-latine şi arabo-latine, se fac progrese în astronomie şi în matematică. Rămânem miraţi de amploarea curentului de traduceri, realizate la Palermo, Toledo sau la Muntele Saint-Michel, dar şi la Roma, Pisa, Veneţia. În mod evident, această mişcare îşi datorează existenţa pasiunii pentru cunoaştere ce însufleţeşte elitele vremii. Toată lumea, într-adevăr, cere texte în limba latină: papii (Eugen al III-lea, Alexandru al III-lea), regii, episcopii, profesorii din şcoli…

Traducătorii erau şi gânditori. Iacob din Veneţia redactează glose la operele lui Aristotel pe care îl traduce, pentru prima dată, direct din greacă în latină înainte de 1127. Hermann de Carinthia, care a realizat o traducere a *Marii Sintaxe* a lui Ptolemeu în jurul anului 1150, îşi revendică o libertate intelectuală în raport cu acel cadru normativ impus de teologie şi scrie o pledoarie în favoarea ştiinţelor.135 Curentul de traduceri din secolul al XII-lea răspunde unui voluntarism deosebit, acesta fiind dublat de curiozitatea ştiinţifică.

Se naşte o conştiinţă nouă faţă de cultură, aşa cum dovedeşte reorganizarea pedagogică propusă de Hugo de Saint-Victor în *Didascalion*. u6 În loc să preia diviziunea obişnuită a artelor liberale în *trivium* şi *quadrivium*, el construieşte o clasificare ce distinge teoria (filosofia, matematica), practica (etica), mecanica (tehnicile umane) şi logica (în care se regăseşte fostul *trivium*). Crearea unei noi taxinomii a ştiinţelor este dovada individuaţiei lor şi a unei conştientizări a elitelor în această privinţă. Dar fenomenul are loc înainte de jumătatea secolului al XII-lea: fenomenul este timpuriu, iar viitorul său va fi strălucitor.

Lucrările lui Hugo de Saint-Victor degajă îndrăzneală, deschidere şi libertate a spiritului, în care setea de cunoaştere este dublată de o nouă înţelegere a organizării acestei erudiţii. A clasifica înseamnă a gândi.

Ansamblul acestor fenomene se concretizează în constituirea unui umanism specific secolului al XII-lea, al cărui demers şi al cărui conţinut îi amintesc istoricului de umanismul secolului al XV-lea. Un autor precum Cicero este redescoperit, iar operele sale morale şi filosofice sunt o sursă de inspiraţie la Bec-Hellouin, la Cluny, la Reims sau în Renania. Teologia, în special, trece printr-o bulversare profundă. Ea părăseşte lumea mănăstirilor, a acestei meditaţii raţionale pe baza datelor din Sfânta Scriptură, pentru a se desăvârşi într-o teologie speculativă. În acest domeniu, Abélard este discipolul Sfântului Anselm, şi al formulei lui *fides quaerens intellectum*. Se dezvoltă o formă de gândire originală: o teologie raţionalistă, foarte îndepărtată de cea practicată în Bizanţ şi în tot Orientul creştin. Se încearcă să i se ofere raţiunii umane mijloacele necesare pentru înălţarea la tainele credinţei. Dacă nu este o ştiinţă, ea este o formă de gândire137 şi reprezintă un efort de cercetare raţională a tainelor credinţei şi a dumnezeirii; de altfel, tocmai din acest motiv, ea pare a fi ceva specific lumii creştine.

Întâlnim la Abélard şi la profesorii din Şcoala de la Chartres o anumită încredere în capacităţile raţiunii, pe care ei o consideră capabilă să pătrundă secretele naturii. Clericii de la Chartres nu seamănă neapărat cu oamenii de ştiinţă din vremurile noastre, dar starea lor de spirit cu siguranţă îi prefigurează. Dacă mintea omului poate distinge mecanismele naturii, ea se eliberează, în parte, de dominaţia divină şi de ideea unei lumi care îşi datorează structura actului creator de la origini. Ca atare, se studiază universul plantelor, al animalelor şi al aştrilor, iar

opera maicii superioare rhenane Hildegarde de Bingen ilustrează un asemenea demers.138 Naturalismul de care vorbim încearcă să evidenţieze cauzele fenomenelor: secolul al XII-lea lasă deoparte explicaţia simbolică, după exemplul aceleia care în secolul al XI-lea structura analogia microcosmos/macrocosmos, în favoarea argumentării fizice şi a căutării legilor cărora li se supune lumea. Acesta este sensul lucrărilor lui Guillaume de Conches, ale lui Gilbert de la Poree, iar originea lor se regăseşte în gândirea Sfântului Anselm care în al său *Cur Deus Homo* dezvolta interogaţii despre întrupare şi despre locul pe care Dumnezeu îl ocupă în lume.139 Ideea platoniciană a armoniei cosmice nu a dus la sterilitate ştiinţifică: din contră, ea a îndemnat gândirea spre descoperirea legilor acestei armonii, spre înţelegerea universului în alt mod decât cel al unui decor în care se desfăşoară istoria mântuirii. Natura i se impune gândirii şi nu va înceta, de acum înainte, să fie în centrul cercetărilor ştiinţifice: legătura cu spiritul Greciei antice, cea a lui Aristotel sau a lui Arhimede, este refăcută. Sau după cum scria Guillaume de Conches: „Dacă nu luăm în seamă forţele naturii înseamnă că rămânem într-o credinţă fără înţelegere”.140

Acestui demers îi lipseşte doar practica experimentală pentru a fi considerat o ştiinţă. Singurul instrument critic este cel al dialecticii, iar învăţătura elaborată este asimilată, prin intermediul practicii comentariului de texte, inclusiv în domeniul medical. Dar acest comentariu este un izvor de reflecţie, căci se bazează pe contradicţie, atât în drept, cât şi în teologie: fiecare autor confruntă „cugetările” proprii cu cele ale predecesorilor lui şi încep dezbaterile orale sau scrise. Nu există teama de „controversă”, adică de discuţie. Din respectiva practică, pedagogică şi euristică în acelaşi timp,

rezultă formula „chestionării”, 141 această *questio* foarte apreciată de scolastici, prin care textele studiate sunt supuse nu numai unei analize aprofundate, ci şi unei reorganizări totale, cu scopul de a definitiva astfel planul şi structura. Un exerciţiu intelectual, „stupefiant”, după formularea lui H. Paul, care formează mintea în arta sintezei şi ajunge la rezultate prestigioase în domeniul cugetării şi al abstracţiei. Demersul se finalizează în secolul al XIII-lea prin constituirea unor *summae teologicae*. Sfânta Scriptură rămâne o referinţă, ea nu mai este un plan de urmat şi cu atât mai puţin o ocazie de constrângere…

Noţiunea de umanism îşi regăseşte astfel pertinenţa, constituită din curiozitate universală şi din inovaţie în metodele de cugetare. O imensă sete de cunoaştere îi oferă secolului al XII-lea originalitatea şi locul său esenţial în dezvoltarea Europei: preocupare pedagogică, căutare a autorităţii autorilor antici, aceşti „giganţi” pe umerii cărora s-au ridicat cei învăţaţi, după formularea lui Bernard de Chartres, şi, în sfârşit, curiozitate exemplară, în toate domeniile. Astfel, în afară de faptul că nu este respinsă, mitologia păgână este obiectul unei veritabile pasiuni, deoarece, graţie metodei alegorice, este posibil să i se evidenţieze sensul ascuns. Învăţaţii din secolul al XII-lea sunt discipoli ai autorilor antici şi precursori ai antropologilor moderni.

Numeroase femei scriu între secolele al X-lea şi al XII-lea: numele maicilor superioare Hrotsvitha de Gandersheim, Hildegarde de Bingen sau Eloise – care citează *De republica* lui Cicero –, sunt doar câteva din multele personalităţi care au putut să se exprime şi să-şi dezvolte talentele literare, dar şi pe cele ştiinţifice sau filosofice.142

Dacă este prea devreme, în zorii secolului al XII-lea,

să vorbim de „raţionalism” în sensul în care secolul Luminilor l-a înţeles, spiritul vremii a acceptat totuşi, raţiunea, această *ratio* medievală care este, în primul rând, capacitatea de a propune raţionamente construite şi argumentate. Ea nu se desprinde de credinţă, căreia, din contră, vrea să-i slujească, ci se orientează spre lumea naturii, obiect al ştiinţei ce se năştea, acea *scientia* care depinde încă mai mult de ştiinţa antică decât de cea modernă, dar căreia îi construieşte fundamentele.

Numeroşi sunt cei care au facilitat circulaţia culturii greceşti în tot bazinul mediteraneean, tulburat de multe mişcări: grecii din Sicilia, din Italia de sud sau din exarhatul de Ravenna care mergeau la Ierusalim ca să se roage sau la Constantinopol ca să facă studii; grecii din Bizanţ atraşi de mormintele apostolilor la Roma sau alungaţi de persecuţii; grecii din toate regiunile imperiului, din Elada, precum şi din Sicilia, transferaţi ca sclavi în fostele provincii bizantine, Egipt şi Siria, siriecii din Orientul Apropiat etc. Această diasporă, forţată şi voluntară, a construit o reţea de difuzare a culturii antice. Graţie creştinilor din Orient sau legăturilor întreţinute cu Bizanţul prin Sicilia, Italia de sud sau prin exarhat, lumea latină a păstrat sau a regăsit o parte a culturii antice, cu mult înainte de cruciade. Mai apoi, cultura greacă i-a întâlnit pe cei care o aşteptau.

La începutul procesului „renaşterilor” medievale, adică din vremea lui Carol cel Mare, nu s-a încercat raţionalizarea credinţei. Obiectivul elitelor a fost să formeze buni creştini. În consecinţă, a fost nevoie, pentru mesă şi liturghie, de textele corecte, apoi, pentru a asigura buna funcţionare a Bisericii, au fost căutate textele de drept canonic exacte. În sfârşit, pentru a formula corect tainele credinţei, dacă nu erau descifrate – şi pentru a-i respinge pe eretici – a fost nevoie nu numai de texte

corecte, ci şi de comentarii precise şi riguroase care, la început, au fost de ordin gramatical. Pentru a dispune de texte exacte, era nevoie de cunoaşterea limbii latine. Ceea ce a dus la o dezvoltare a gramaticii, care pune nu numai probleme de ordonare sau de logică, ci şi de sens, fapt care îi obligă pe învăţaţi să elaboreze comentarii logice şi hermeneutice, făcându-se astfel apel la *Logica* lui Aristotel. Predată sub denumirea de „dialectică”, ea a iniţiat un număr din ce în ce mai mare de clerici în arta raţionamentului, le-a permis să înlăture erorile de logică şi i-a ajutat să construiască discursuri argumentate, solid structurate şi coerente.

Dialectica îşi propunea să fondeze adevăruri universale, bazate pe propoziţii adevărate şi irefutabile. Plecându-se de la ea se putea fundamenta o cultură ştiinţifică, adică adevărată şi universală în acelaşi timp. Tot acest demers pornea din reflecţiile despre importanţa unor propoziţii simple precum „Socrate este un om”, sau „Socrate stă în picioare”: prin exerciţii special elaborate pentru a distinge gradele de veridicitate ale predicatelor asociate substantivelor, se învăţa un fel de tehnică a gândirii. Din dialectică s-a născut celebra ceartă a Universaliilor, care va dura până în secolul al XIV-lea. Apărea întrebarea: conceptul de „om” este doar un cuvânt fără suport real, o simplă „emanaţie a vocii” (*flatus vocis*), aşa cum susţineau nominaliştii, sau realitatea cuvântului se regăseşte în lucrul în sine, aşa cum susţineau realiştii. Chestiunea nu este întâmplătoare: se poate justifica atribuirea colectivă a unui concept unei multitudini de fiinţe distincte? La început o simplă problemă de logică, cearta universaliilor se transforma într-o dezbatere metafizică, cea a naturii şi a esenţei fiinţelor, dezbatere ce are prelungiri religioase şi politice evidente. Dincolo de această dispută intelectuală se profilează o chestiune

apărută şi în secolele X şi XXI: există „Omul” în sine sau nu există decât fiinţe omeneşti? 143

Religia nu era deloc ameninţată de acest proces intelectual, care a putut, ca atare, să se desfăşoare fără contradicţii majore. În schimb, introducerea *Fizicii* şi a *Metafizicii* lui Aristotel implica riscul unei clătinări a fundamentelor dogmei creştine. Totuşi, ele au fost acceptate, din prima jumătate a secolului al XII-lea, la Muntele Saint-Michel şi în Franţa de Nord, precum şi în Anglia…

Aşadar, dezvoltarea culturii europene s-a realizat cu privirea întoarsă spre trecutul antic, a cărui influenţă era din ce în ce mai mare, cu atât mai mult cu cât religia creştină însăşi era un rezultat al acestuia. Procesul se află mereu în legătură cu proiecte, cu politici, cu un voluntarism real. Acestei căutări a erudiţiei antice, Europa îi datorează un spirit critic ce s-a exercitat asupra textelor anticilor. Moştenitoare a unui trecut pe care îl descoperă puţin câte puţin şi pe care îl consideră preţios, Europa vrea şi să-l transmită, să evite să-l piardă din nou, de unde importanţa acordată păstrării documentelor, învăţământului şi şcolii.

Nu este o întâmplare faptul că universităţile au apărut la începutul secolului al XII-lea în Franţa, în Anglia şi în Italia. Europa a progresat, ca atare, din renaştere în renaştere.

Ansamblul acestui proces, în care fiecare etapă este o consecinţă necesară a ceea ce se dobândeşte anterior, arată că, în ciuda opoziţiilor unor feţe bisericeşti, creştinismul nu este, în sine, o religie ostilă raţiunii. Din aceste idei fundamentale derivă progresul conştiinţei europene, al cunoaşterii omului şi a lumii şi, în cele din urmă, construirea unei „societăţi deschise” ca să reluăm expresia lui K. Popper.144

CAPITOLUL AL II-LEA

SUPRAVIEŢUIREA ŞI RĂSPÂNDIREA CULTURII GRECEŞTI ÎN JURUL MĂRII MEDITERANE: BIZANŢUL ŞI CREŞTINĂTĂŢILE DIN ORIENT

Europa creştină a întreţinut amintirea şi a continuat să caute cultura grecilor, care, de altminteri, se mai păstra. În Imperiul Bizantin, după depăşirea încercărilor provocate de invaziile dintre secolele al V-lea şi al VII-lea, învăţaţii şi savanţii au făcut din nou apel la cultura antică. Pe de o parte, în lumea creştinătăţilor din Orient, supuse dominaţiei persane, apoi celei arabo-musulmane, mănăstirile siriace au întreprins o vastă activitate de traducere şi de răspândire a operelor filosofice şi ştiinţifice ale Antichităţii, pentru destul de mult timp, între secolele al VI-lea şi al X-lea. Acest dublu fenomen a permis înflorirea, în *Dar* al-*Islam*, a unei culturi de limbă arabă, moştenitoare – după cum se observă – a culturii greceşti, iar în Europa latină, transmiterea unei părţi din cultura greacă ce dispăruse aici. În cele două lumi, creştină şi musulmană, această cultură nu s-a supus aceluiaşi filtru şi nu a dus la aceleaşi rezultate.

I. MARILE CENTRE DE MENŢINERE A CULTURII ANTICE

Bizanţul nu uitase

Cultura greacă a ajuns, într-o anumită măsură, în Occident în lumea bizantină graţie schimburilor directe dintre greci şi latini, prin Sicilia, Italia de sud, Roma, Veneţia etc.1 În timpul procesului de transmitere, o primă măsură de salvare a culturii antice fusese luată în Bizanţ, moştenitor conştient şi voluntar al culturii greceşti, care, până la căderea sa, i-a acordat acestei cunoaşteri o valoare pozitivă.2 Mai precis, supravieţuirea şi studierea ştiinţei antice au făcut obiectul unei atenţii neîntrerupte, încă de la începuturile imperiului creştin din Orient.

Din secolul al IV-lea, gândirea lui Aristotel a hrănit-o pe cea a comentatorilor.3 La Bizanţ, Themistios (317 – 388) studiază *Fizica*, *Analiticele Secunde* şi *Metafizica*, dar şi *De anima* şi *De caelo*. Demersuri identice au fost întreprinse, mai ales la Alexandria, de mai mulţi învăţaţi. Ioan Philopon (490 – 567/574), autor de tratate la *Logică*, la *Fizică*, la *Analiticele Secunde*, redactează în 529 o lucrare despre *Eternitatea lumii* unde critică, de altminteri, poziţiile lui Aristotel, susţinând ideea unei lumi create.4 El este urmat de Syrianos, ce critică *Metafizica* bazându-se pe opera lui Platon. În secolul al VI-lea se mai disting Simplicius, ce îşi compune tratatele începând cu anul 533 (comentarii la *Categorii*, la *Fizică*, la *De caelo* şi la *De anima*) şi se străduieşte să împace poziţiile platoniciene şi aristoteliciene, şi Ştefan (550 – 620), ale cărui comentarii privesc *De anima*, *De caelo*, precum şi *Aforismele* lui Hipocrate şi *Terapeutica* lui Galen.

O dezbatere importantă i-a opus, în special, pe susţinătorii unei lumi eterne, fideli lui Aristotel – Hierocle şi elevul lui, Enea din Gaza, în secolul al V-lea – partizanilor unui univers creat – Syrianos, Philopon –, compatibil cu ideile fundamentale ale Sfintei Scripturi. Simplicius a dezvoltat, la rândul său, opinii originale, emiţând, în comentariul lui la *Fizica*, ipoteza unei conservări a materiei.5

Astfel, Bizanţul nu a renunţat niciodată la a-i preda pe Platon şi pe Aristotel. Dacă la ei Bizanţul regăseşte componente neglijate, după toate evidenţele, el datorează acest fapt propriilor sale eforturi şi niciodată altcuiva. Astfel, la mijlocul secolului al X-lea, împăratul Constantin Porfirogenetul, autor al mai multor lucrări politice, vrea să facă accesibilă moştenirea anticilor, graţie unei reorganizări a şcolilor din Constantinopol.

Desigur, copiile integrale ale operelor din filosofie

sunt rare: copierea unui manuscris durează mult timp şi costă foarte mult.6 De aceea, o mare parte dintre cunoştinţe vor fi difuzate sub formă de florilegii, de fragmente selectate, deseori chiar bine alese.

Mai mult, reflecţia şi cugetarea se nutreau din dezbaterile religioase. Părinţii greci din secolul al IV-lea aveau cunoştinţe vaste din retorica antică, iar lucrările lor au format baza culturii ulterioare din imperiu. Istoricii au subliniat cât de mult au fost impregnate de logică şi de dialectică disputele teologice dintre secolele al IV-lea şi al X-lea în privinţa monofizitismului, a monoteismului, a monoenergismului sau a iconoclasmului. Criza iconoclastă dintre 717 şi 843 a provocat astfel o emulaţie intelectuală: în dezbateri, categoriile filosofiei antice au nutrit reflecţia teologică pentru a se lua o decizie în privinţa caracterului licit sau ilicit al reprezentării lui Dumnezeu. Au existat dispute care mai de care mai subtile prin care s-a încercat susţinerea sau interzicerea cultului icoanelor, în special în rândurile iconodulilor, asemenea lui Ioan Damaschinul, sau printre patriarhii de Constantinopol, Tarasie şi Nichifor, care aveau o foarte bună cunoaştere a categoriilor lui Aristotel. Elita culturală bizantină era creştină, dar se revendica în acelaşi timp din cultura greacă.

Bizanţul a produs şi savanţi. Printre ei, Leon Matematicianul (a doua jumătate a secolului al IX-lea), al cărui cognomen semnifică „savantul” (echivalent al termenului gre*c la mathemata*) *y* care a scris tratate de mecanică, de geometrie şi de astronomie. El a inventat un telegraf optic ce făcea legătura dintre frontierele Taurusului, ameninţate de raidurile arabilor, şi Constantinopol. Avea cunoştinţe din Ptolemeu, din Arhimede, din Euclid şi le-a răspândit ideile; 7 a făcut acelaşi lucru şi în cazul lui Porfir şi chiar al lui Platon. A studiat ca autodidact în bibliotecile din Constantinopole şi

a condus mai apoi „universitatea” de la Magnaura, începând cu anul 863.8 Competenţele sale matematice l-ar fi făcut, după o relatare considerată suspectă de istorici, să fie chemat la Bagdad de Al-Mamun, care îi cunoştea lucrările graţie unuia dintre foştii lui elevi, luat prizonier de arabi. Prudent, Leon Matematicianul a declinat invitaţia…

Un alt intelectual din secolul al IX-lea atestă vitalitatea bizantină, patriarhul Fotie (820 – 891) care domină tot sfârşitul secolului. Născut într-o familie nobilă, el a desfăşurat o strălucitoare carieră administrativă şi s-a înconjurat de un mic cerc de discipoli. În 858, a devenit patriarh de Constantinopol şi a elaborat de atunci o operă remarcabilă unde se regăsesc nu numai foarte numeroase lucrări teologice de înaltă ţinută, ci şi cărţi de erudiţie: un *Lexic* cu opt mii de rubrici şi o *Bibliotecă*, adică un inventar şi o analiză a cărţilor pe care le-a apreciat cel mai mult, două sute şaptezeci şi nouă în total, dintre care o sută douăzeci şi una sunt profane. S-a interesat şi de dezbaterile filosofice, i-a luat partea lui Aristotel în defavoarea lui Platon şi a ştiut să folosească cultura păgână în scopuri creştine. Este o personalitate cu adevărat remarcabilă, ce a stat la originea clasicismului bizantin, ce va străluci până la căderea oraşului, în 1453. A promovat un aristotelism creştin, pe care l-a reluat elevul său, Zaharia de Calcedon.9

Mai puţin cunoscut decât Fotie, învăţatul Niceta, care a primit însărcinare – în preajma anului 855, cel târziu – de la Mihail al III-lea (842 – 867) să compună un tratat ce respingea acuzaţiile musulmanilor contra creştinismului, este şi el un discipol al lui Aristotel. Reia de la Stagirit nu numai logica, ci şi psihologia, cosmologia, teoria despre cauze, transformarea, actul şi puterea ca şi argumentele despre existenţa lui Dumnezeu.10

În secolul al X-lea, Arethas din Cezareea este un editor neobosit care a transmis mai mult de jumătate din opera lui Platon şi aproape în întregime pe cea a lui Aristotel. El însuşi se prezintă drept aristotelician: „Am fost până acum un fervent admirator al lui Aristotel şi i-am studiat scrierile cu entuziasm”, scria acesta.11 Viaţa culturală se intensifică în secolul al XI-lea, marcată de o dezvoltare a gândirii şi a creativităţii ce însufleţeşte ştiinţele, filosofia şi teologia. O ilustrare a situaţiei vremii este oferită de opera lui Mihail Psellos (1020 – 1079), neoplatonician, care cunoaşte însă scrierile lui Aristotel: el a comentat *Fizica* pentru fiul lui Constantin Ducas, viitorul împărat, Mihail al VII-lea.

Ioan Italos (1025 – 1082) este un alt caz de om de cultură ataşat de gândirea lui Aristotel.12 S-a instalat la Constantinopol în 1049, unde a devenit elev al lui Mihail Psellos înainte să intre cu el în polemică. De altminteri, îi succede în funcţia de consul (*hypathos*) al filosofilor, ajutat fiind de împăratul Mihail al VII-lea. Căzut în dizgraţie sub Alexie I, a fost condamnat în urma unui proces din 1082 pentru erezie şi păgânism – capete de acuzare pe care le-a respins –, dar a refuzat să trădeze gândirea antică. Acuzaţii identice îi fuseseră aduse în jurul anului 1075, iar atunci Psellos îl apărase. Totuşi, pare să fi fost ortodox în mod real şi să fi adoptat poziţii filosofice destul de nuanţate: mai mult decât interesul pentru Aristotel, se pare că fermitatea caracterului său a stat la originea excluderii lui.

Ioan Italos a discutat şi dezbătut cu cei din vremea sa chestiuni filosofice esenţiale: eternitatea cosmosului, existenţa universaliilor, cea a materiei şi a naturii. În opinia adversarilor săi, el era favorabil tezelor eternităţii materiei, a cerului şi a pământului. Elevul lui, Teodor de Smirna, a scris un tratat despre *Principiile fizice şi Fizica*

anticilor.

Pasiunea pentru Aristotel continuă în secolul al XII-lea. În jurul prinţesei Ana Comnena, fiica împăratului Alexis I, ce a expus în lucrarea ei *Alexiada* importanţa învăţământului de care a beneficiat, 13 s-a dezvoltat un cerc de învăţaţi, preocupaţi de studierea ideilor filosofice ale lui Platon şi ale lui Aristotel: Eustraţie din Niceea, Mihail din Efes, Ioan de Veneţia. Şi celelalte femei din familia Comnenilor i-au urmat exemplul: Irina Ducas, împărătească şi mamă a Anei, a reunit numeroşi învăţaţi – Nicolae Kalikles, Teodor Prodromos, Teofilact, arhiepiscop de Ohrida.

Nicolae Kataskepenos, Manuel Straboromanos. Maria de Alania, văduva împăratului Mihail al VII-lea (d. 1090), întreţinea relaţii de ordin cultural, printre alţii, cu Eustraţie din Niceea şi cu Teofilact de Ohrida.

Aceşti învăţaţi nu erau curteni, ci gânditori autentici. Eustraţie din Niceea şi Mihail din Efes au comentat, fiecare în mod separat, *Etica nicomahică*, iar Eustraţie a scris şi comentarii la un mare număr de lucrări ale lui Aristotel, dintre care *Politica*, *Fizica*, *De caelo* şi *Analiticele Secunde*.*1** La rândul lui, Teodor Prodromos (1100 – 1170) a fost interesat de *Organon* şi a redactat tratate despre *Categorii* şi *Analiticele Secunde*. La sfârşitul secolului al XII-lea, Nicolae Mesarites descrie biserica Sfinţii Apostoli ca pe un veritabil centru favorabil culturii, unde numeroase persoane dezbăteau despre natura sufletului, despre mecanismele fizice ale senzaţiei sau despre teoria numerelor. În aceeaşi vreme, savantul Ioan Kamateros a devenit patriarh de Constantinopol (1198 – 1206). Ca atare, Bizanţul nu pierdut niciodată legătura care îl unea cu autorii şi cu savanţii clasici; mai mult, el a conservat curiozitatea lor intelectuală, precum şi atitudinea lor faţă de cultură.

Acest fenomen explică modul în care toate contactele dintre Bizanţ şi Occident, prin intermediul migraţiilor individuale sau al relaţiilor cu occidentalii care vieţuiau acolo – negustori italieni, ambasadori de la curtea imperială germană, clerici sau laici veniţi să studieze –, au permis răspândirea în Europa a elementelor unei culturi antice pe care grecii din imperiu o păstrau. Numeroşi erau latinii în Bizanţul din vremea lui Manuel I Comnenul (1143 – 1180), deci cu mult înainte de cucerirea Constantinopolului de către cruciaţi în 1204. Printre aceştia îi putem cita, mai ales, pe Burgundio de Pisa, pe Moise de Bergamo, pe Pascal de Roma, în jurul anului 1136, apoi, în jurul lui 1160, pe Hugo Etherien (sau Hugo de Pisa) şi pe Leon Toscanul – amândoi apropiaţi ai împăratului, Leon fiind interpretul lui oficial, iar Hugo în calitatea sa de teolog ce a participat la numeroase dezbateri între clericii latini şi greci.15

Creştinii sirieci – depozitari şi transmiţători ai culturii antice

Cultura greacă în ansamblu a fost păstrată şi în fostele provincii ale imperiului, căzute în mâinile „cavalerilor lui Allah”, în secolele al VII-lea şi al VIII-lea. Când se vorbeşte de „cultura arabo-musulmană” dintre secolele al VII-lea şi al X-lea, se comite un anacronism – sau se realizează un număr de prestidigitaţie – deoarece această cultură nu era atunci deloc musulmană şi nu a fost arabă decât în mod indirect. În schimb, era, în foarte mare măsură, creştină şi siriacă. Siriaca – una dintre ramurile limbii aramaice, vorbită în regiunea Edesei – era limba folosită de ansamblul populaţiilor creştine din fostul Imperiu Persan şi de la graniţele Imperiului Bizantin, fie din teritoriile aflate în zilele noastre în nordul Arabiei şi în sudul Turciei, trecând prin Iordania, Siria, Irak şi vestul Iranului; termenul desemnează în mod obişnuit limba şi,

totodată, populaţiile care o vorbeau.

Mai existaseră, în plin centrul Arabiei, creştinii iacobiţi – mai ales în oraşul-oază Najran, cu care Mahomed a încheiat prima convenţie (*dhimma*).16 Creştinarea a continuat în acest spaţiu chiar şi după venirea islamului, prin acţiunea episcopului George al arabilor (devenit episcop al triburilor monofizite în 686 şi mort în 724), care a fost, cum am arătat, un traducător şi un comentator al lui Aristotel, mai ales al *Organonului*. Aceşti creştini erau divizaţi în mişcări diverse. Melkiţii, grupaţi în jurul celor trei patriarhii, de Antiohia, de Ierusalim şi de Alexandria, erau, ca şi Biserica bizantină, fideli Sinodului de la Calcedon din 451, care definea credinţa creştină în opoziţie cu opţiunile nestoriene sau monofizite, considerate eretice. Aceştia aderau la definiţia ortodoxă dată lui Hristos, pe care o împărtăşeau şi Bisericile de rit catolic: o singură persoană – Iisus aşa cum l-au văzut contemporanii –, două naturi şi două voinţe, omenească şi dumnezeiască. Simplificând, se vorbeşte de dubla natură a lui Hristos, omenească şi dumneze… a iască, ce exprimă taina întrupării.

Prin opoziţie, monofiziţii, asemenea iacobiţilor – de la numele lui Iacob Baradeu, episcop de Edesa în secolul al VI-lea –, majoritari în regiunea Edesei, sau copţii din Egipt, nu acceptă în Hristos decât aspectul dumnezeiesc şi îl definesc printr-o triplă unicitate: o persoană, o natură, o voinţă, toate dumnezeieşti. O atitudine diametral opusă este revendicată de nestorienii care admit în Hristos două persoane, un Iisus om şi un Hristos Dumnezeu, două naturi, umană şi dumnezeiască, şi o singură voinţă, dumnezeiască. În sfârşit, maroniţii sunt monoteliţi: Hristos, în opinia lor, nu are decât o persoană, o singură voinţă, dar două naturi.

Deosebiţi erau sabeenii, în zilele noastre pe cale de

dispariţie din cauza persecuţiilor sunite. Ei constituiau o sectă iudeo-creştină, ai cărei membri erau uneori desemnaţi prin formula „creştinii sfântului Ioan Botezătorul”. Ei se aflau în sudul Irakului, printre cei care erau denumiţi „arabii mlaştinilor”. Vorbeau mandeana, un dialect aramaic.17

Dacă toate aceste Biserici aveau un caracter regional cu adevărat semnificativ, niciuna nu se limita la o singură zonă geografică: Astfel, o patriarhie coptă şi o patriarhie melkită coexistau la Alexandria. În Siria şi în fosta provincie romană a Palestinei, leagăn al creştinismului, profund creştine în momentul cuceririi arabe, existau trei Biserici, melkită, iacobită şi maronită; Ierusalimul era atunci un oraş stăpânit de evrei şi de creştini. În Mesopotamia de Sus şi în Irak, odinioară provincii ale Imperiului Persan, puternica prezenţă creştină era constituită din iacobiţi şi nestorieni. Existau cincizeci de episcopi iacobiţi la sfârşitul secolului al VIII-lea şi şaizeci şi patru în secolul al X-lea. Chiar şi în secolul al XII-lea, creştinii erau numeroşi la Edesa. Nestorienii erau prezenţi mai ales în Irak, în jurul patriarhiei de la Seleucia. Cum rupseseră legăturile cu Bizanţul, ei au putut să se dezvolte fără a fi împiedicaţi de autorităţile sasanide. Au rezistat mult timp islamizării şi chiar s-au adaptat puterii musulmane: conducătorul Bisericii nestoriene, *catolicosul*, a fost unul dintre personalităţile de la curtea de la Bagdad până în secolul al XI-lea. Şi în Iran erau nestorieni, mai ales în Khuzistan unde s-a dezvoltat un important centru de cultură siriacă. Alte centre creştine se aflau în Fars, în oraşul Shiraz, în Khurasan, în oraşul Marw. Totuşi, numărul lor nu a încetat să scadă între secolele al VIII-lea şi al XI-lea.

În epoca dinaintea cuceririi islamice, cel mai important centru religios era episcopia nestoriană de la

Cresifon – nu departe de actualul Bagdad – în Mesopotamia. Trebuie să mai adăugăm în acest sens şi mănăstirea de la Qennesre – Quinnasrun – în Mesopotamia de Sus, nu departe de Edesa şi de Haran, acel „Helenopolis" al Părinţilor greci... În Imperiul Persan, creştinismul nestorian a putut exista, într-adevăr, fără a fi deranjat, începând din 468, dată la care a fost legalizat. Dintre toate confesiunile creştine, nestorienii au fost cei care au dezvoltat cele mai multe activităţi culturale în numeroase sectoare foarte diferite, dar monofiziţii sau maroniţii nu s-au lăsat nici ei mai prejos.18

Bisericile siriacă, nestoriană, monofizită sau maronită erau structurate în jurul mănăstirilor, a căror importanţă culturală şi religioasă a fost enormă, în ciuda extremei diversităţi a regulilor proprii fiecărui aşezământ.19 Aceste mănăstiri se întreţineau din bunurile proprii, din danii, din comerţul cu produsele de pe pământurile lor. În momentul cuceririi arabe, ele sunt foarte numeroase: câteva sute în Egipt – dar numărul lor scade la o sută cincizeci în secolul al XII-lea –, o sută treizeci doar în Palestina, mai mult de optzeci în Siria de Nord. Rolul lor cultural şi religios s-a afirmat în difuzarea doctrinelor „eretice" şi le regăsim între secolele al VIII-lea şi al IX-lea în fruntea luptelor contra iconoclasmului împăraţilor bizantini, mai ales Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina. Au mai fost şi pepiniere de episcopi şi de patriarhi, cu atât mai mult cu cât în Biserica iacobită, aceştia din urmă sunt mereu foşti monahi.

Ei aveau acces direct la limba greacă, deoarece în aceste regiuni creştinii ştiau greaca, iar elitele lor o vorbeau şi o scriau. Limba greacă era răspândită în nordul Mesopotamiei între secolele al IV-lea şi al X-lea şi ne este greu să ne imaginăm astăzi că în munţii din Siria de Nord sau în plin centrul Anatoliei, de la Ancyra la Teodosiopolis

– adică de la Ankara la Erzerum –, existau populaţii de idiom şi de cultură greacă. Invaziile arabe, apoi turcice au destinat uitării acest trecut care, prin limbă şi prin spirit, era moştenitor al lumii greco-romane. În primele vremuri ale dominaţiei musulmane, greaca a rămas, de altminteri, limba administraţiei, mai ales în Egipt şi în Siria, până la domnia lui Abd al-Malik (685 – 705).

Greaca era şi limba Sfintei Scripturi, a liturghiei – rol pe care îl împărţea cu limba siriacă – şi a culturii. Operele filosofilor, ale medicilor şi ale savanţilor greci au constituit soclul cultural al elitelor creştine, alături de cele ale Părinţilor Bisericii. Creştinii sirieci au fost pasionaţi mai ales de Aristotel şi de Galen, ceea ce explică difuzarea scrierilor lor în timpul dominaţiei musulmane.

Dar cultura nu exista doar în mănăstiri. În secolul al VI-lea şcolile nestoriene erau şi ele deosebit de înfloritoare. Câte o şcoală se afla în fiecare metropolă şi în principalele oraşe episcopale: la Cresifon, la Arbeles în Kurdistan, la Hiram, capitala regatului creştin al Lakhmizilor (şi patria lui Hunayn ibn Ishaq), la Balad, la sud de Nisibe, la Marw, în Khurasan (prin Ibrahim al-Marwasi, al cărui nume indică faptul că este originar din Marw), la Basra în sudul Siriei etc.20 în acest fel, în toate oraşele episcopale erau încurajate ştiinţele, mănăstirile ocupând un loc important, şi se poate observa că au fost înfiinţate numeroase şcoli chiar şi în sate! 21 Mult mai târziu, în 1318, conciliul lui Timotei al II-lea mai amintea de nevoia de a se menţine şcolile pe lângă toate bisericile.

2. OPERA ŞTIINŢIFICĂ A SIRIECILOR

„Cei care studiau ştiinţele nu mai aveau nevoie decât de cunoaşterea scrierii şi a limbii arabe. Căci celelalte limbi dispăruseră şi nu mai interesau pe nimeni”. 22

Siriaca, limbă de cultură

Majoritatea creştinilor din Orient foloseau în mod

obişnuit două limbi, greaca, limba culturii şi a administraţiei imperiale bizantine, şi siriaca. Aceasta din urmă se răspândise în toată Mesopotamia, deoarece devenise limba liturghiei creştine. Termenul de „siriac” îi desemnează astfel pe arameenii creştini, oriunde vor fi locuit ei (Siria, Irak, Iran, Mesopotamia…). Nestorienii vorbeau siriaca orientală, iar monofiziţii foloseau siriaca occidentală. Prin structura sa, limba siriacă este apropiată de ebraică şi de arabă, ceea ce va uşura sarcina traducătorilor atunci când vor transpune în arabă operele greceşti deja traduse în limba lor. Într-adevăr, siriecii au fost intermediarii esenţiali ai transmiterii în arabă a textelor savante ale Antichităţii greceşti. După cum bine aminteşte R. Le Coz:

„Trebuie să înţelegem bine că savanţii din islam nu avuseseră niciodată acces la textele vechi originale, toate lucrările lor fiind scrise pornind de la traduceri…” 23

În realitate, arabii musulmani nu au învăţat niciodată greaca şi nici măcar Al-Farabi, Avicenna sau Averroes nu o cunoşteau: poate că nu considerau util să înveţe această limbă, de vreme ce erau deţinătorii celei mai frumoase dintre limbi, cea care, într-un mod inimitabil, transmisese Cuvântul lui Dumnezeu. Ca atare, nu au luat cunoştinţă de operele greceşti decât prin intermediul traducerilor în arabă, realizate de creştinii sirieci, aşa încât prin cunoaşterea situaţiei culturii siriece cunoaştem şi moştenirea cu care musulmanii au fost înzestraţi.24 Aşadar, creştinii sirieci, nestorieni sau monofiziţi, s-au aflat la originea culturii scrise arabo-musulmane.

Să amintim şi un alt punct: scrierea arabă, zisă „cufică”, a fost şi ea inventată de misionarii creştini din secolul al VI-lea. Această scriere seamănă mult cu scrierea *estrangelo* siriacă, după cum o atestă inscripţiile descoperite, ce datează din 512 şi 568. Specialiştii ezită

doar între două origini geografice: Basra în sudul Siriei, capitala regatului ghassanizilor (arabi creştini iacobiţi), sau Hira cea albă în Arabia, capitală a lakhmizilor nestorieni care erau – împreună cu ghassanizii – unul dintre triburile arabe creştine, instalate la frontierele Imperiului Bizantin.25 Unii autori musulmani ca Al-Baladuri sau Ibn Hallikân (d. 1182) recunoşteau această situaţie, fără a o pune sub semnul întrebării. Să mai arătăm că cele mai vechi urme de semne diacritice tocmai au fost datate la jumătatea secolului al VI-lea sau la începutul secolului al VII-lea.26 Aceste triburi arabe creştine erau cu mult mai bine integrate în civilizaţia greacă decât s-ar putea crede: astfel, a fost descoperit un papirus la Petra ce atestă că ghassanizii foloseau dreptul privat bizantin27; documentul arată că unul dintre conducătorii lor juca rolul de conciliator într-o chestiune de drept privat în satul Sadaqa, la 25 km sud-est de Petra.

Activitatea de traducere a fost uşurată cu atât mai mult cu cât creştinii fuseseră obligaţi să se arabizeze (desigur, în afara celor din regatele lakhmid şi ghassanid) ca urmare a deciziilor califilor Abd al-Malik (685 – 705) şi Walid I (705 – 715) care au impus arabă ca limbă administrativă. Acest fenomen de arabizare, independent de convertirea la islam, a fost lent, dar ireversibil, chiar dacă limbile coptă şi siriacă s-au menţinut în ciuda diminuării practicării lor începând cu secolul al X-lea. Aceste măsuri nu au fost eficiente imediat, deoarece arabă nu poseda vocabularul necesar, dar Walid I va accelera procesul, hotărând să-i excludă din posturile din administraţie pe cei ce nu erau musulmani: astfel, ei realizau identificarea dintre islam şi arabitate. Umăr al II-lea (717 – 720) a desăvârşit procesul. Contaminarea limbii arabe a fost uşurată prin înrudirea sa cu siriaca şi copta. Acest fenomen lingvistic a avut consecinţe religioase:

arabizarea liturghiei în Siria, traducerea Bibliei şi a Părinţilor Bisericii în arabă. Arabizarea este prezentă şi în onomastică: creştinii îşi iau noi nume, care sunt deseori forme arabizate ale numelor biblice ca Yusuf, sau nume „neutre", adică necoranice. În general, creştinii s-au adaptat într-un spaţiu cultural la a cărui construcţie au contribuit mult. Arabizarea a avut, totuşi, limitele sale şi, chiar şi în zilele noastre, numeroase sunt Bisericile care folosesc limbile tradiţionale ale liturghiei: greaca pentru melkiţi, siriaca pentru nestorieni sau copta.

Traducerile creştinilor din greacă în arabă: o operă uriaşă şi subestimată28

Siriecii începuseră să traducă în limba lor, de la sfârşitul secolului al IV-lea, scrierile de logică ale lui Aristotel, de care aveau nevoie ca să-i înţeleagă pe Părinţii greci şi ca să lupte contraargumentelor ereticilor. Unul dintre cele mai importante centre a fost oraşul Nisibe, ce aparţinea Imperiului Persan din 363. Între secolele al IV-lea şi al VI-lea, savanţii au tradus din greacă operele lui Galen, Hipocrate, Ptolemeu, Aristotel... Cel mai cunoscut traducător din secolul al VI-lea se numea Sergius de Res ayna (d. 536). El a tradus douăzeci şi şase de opere ale lui Galen precum şi, printre altele, Cate*goriile lui* Aristotel.29 În secolele al VII-lea şi al VIII-lea, sub ocupaţia musulmană, activitatea de traducere din greacă în siriacă a continuat graţie activităţii lui Sever Sebokt (d. 667) şi a lui Iacob de Edesa (d. 708): au fost traduse Orga*nonul şi* Prim*ele Analitice. Ni*sibe şi-a menţinut activitatea intelectuală până în secolul al XII-lea: pe atunci mai avea încă bogata sa bibliotecă cu o mie de lucrări, pe care a distrus-o Nur al-Din, prinţ de Alep.30

Traducerile în arabă apar începând cu secolul al VII-lea pentru a ajunge la apogeu în secolul al IX-lea. În această perioadă, cele mai importante opere de filosofie,

de medicină şi de ştiinţă au fost transpuse în arabă, ceea ce explică faptul că opera ştiinţifică a arabilor musulmani a apărut abia în secolul al X-lea.31

La bază, aceste traduceri nu au urmat un anumit program, dar începând cu secolul al IX-lea, câţiva mecena musulmani le-au comandat. Doar scrierile de medicină şi de matematică erau căutate, din evidente raţiuni practice. Este de subliniat următorul fapt: creştinii nu erau deloc grăbiţi să le pună la dispoziţie stăpânitorilor lor musulmani elementele ştiinţei lor. Astfel, ei riscau să-şi piardă locul privilegiat la curtea califilor.

Una dintre problemele cele mai delicate, apărută în transpunerea în arabă, era absenţa totală a termenilor ştiinţifici din această limbă: cuceritorii erau războinici, negustori, crescători de animale, nu savanţi sau ingineri. Ca atare, a trebuit să se inventeze un vocabular ştiinţific şi tehnic.

În acest fel, creştinii au făurit, de la A la Z, vocabularul ştiinţific arab. Care a fost în primul rând opera lui Hunayn ibn Ishaq (809 – 873), veritabilul creator al terminologiei medicale arabe, al cărui geniu constă nu numai în a decalca anumite cuvinte greceşti şi a le „arabiza" dându-le o sonoritate arabă (*philosophia* devenind *falsafa*), ci şi în inventarea echivalenţilor arabi sprijinindu-se pe sensul cuvintelor: cuvântul „pylore", care în greacă înseamnă „paznic", a fost redat, de exemplu, prin cuvântul arab *bawwâb* („uşier").32 Pentru a duce la bun sfârşit acest proces, el trebuia să cunoască foarte bine cele trei limbi, greaca, siriaca şi arabă. Cine a tradus vreodată va aprecia la justa sa valoare talentul lui Hunayn ibn Ishaq. Să mai adăugăm că el a lucrat singur, cel puţin fără a fi ajutat de învăţaţii musulmani, mai atraşi de redactarea de lucrări istorice, de tratate juridice şi militare sau de comentarii la Coran.

Traducătorii făceau parte din mediile de savanţi melkiţi, nestorieni şi monofiziţi, cu variate competenţe. Deseori medici ei înşişi, au tradus cărţi de medicină, dar şi de filosofie şi de matematică. Melkiţii traduceau direct din greacă în arabă, pe când nestorienii şi iacobiţii traduceau din siriacă în arabă. Printre melkiţi, s-au distins Qusta ibn Luqua, filosof, medic, astrolog şi istoric, Istifan ibn Basil, care a fost primul traducător al lucrării *Materia medica* de Dioscoride, 33 Abu Yahya al-Bitriq şi fiul său, Yahya al-Abrash de Edesa, Ibn Shahdi de Bagdad sau Yusif al-Khuri.

În total, o sută treizeci şi nouă de cărţi ale lui Galen şi Hipocrate şi patruzeci şi trei de cărţi ale lui Rufus de Efes au fost traduse. În ciuda amplorii sale, această activitate de traducere este incompletă: nimeni nu a transpus în arabă lucrările anatomiştilor Erasistrate şi Herophilos, nici pe Areteus din Capadocia şi excepţionala sa descriere a bolilor şi a simptomelor, nici pe Soranus din Efes şi lucrarea sa de ginecologie. Se ştie că această ultimă operă era cunoscută şi folosită în Italia, dar ginecologia nu pare să fi prezentat vreun interes pentru lumea musulmană.

Şi traducerile de lucrări filosofice se dezvoltau. Am menţionat opera lui Sergius de Res ayna şi a episcopului George al arabilor, care au tradus şi comentat din Galen şi *Organonul* lui Aristotel. Din şaizeci şi unu de traducători cunoscuţi de texte filosofice greceşti în arabă, în secolele al IX-lea şi al X-lea, patruzeci şi opt erau sirieci, dintre care treizeci şi opt de nestorieni.

Ştiinţa matematică a grecilor a fost şi ea tradusă deseori de către sabeenii din Haran. Acestei activităţi pur intelectuale, creştinii i-au adăugat o acţiune practică, mai ales în domeniul medical.

Gloria medicinei greco-creştine

Medicina siriacă şi creştină este moştenitoarea

directă a medicinei greceşti, cea a lui Hipocrate şi a lui Galen, îmbogăţită prin descoperirile datorate iniţiativelor personale şi prin contribuţiile medicinei indiene şi ale celei iraniene, uşurate de frecvenţa şi intensitatea legăturilor dintre lumile indiană, iraniană şi greacă înainte de dominaţia arabo-musulmană. Contactele dintre greci şi indieni datau din secolul al V-lea î.Hr…34 Deseori, ne este să greu să ne imaginăm că, înainte de cuceririle lui Alexandru cel Mare, şi chiar după aceea, universurile Indiei şi al Greciei erau în relaţie: creştinii nestorieni au mers în India şi şi-au continuat drumul până în China, unde se mai află şi astăzi descendenţii celor pe care i-au convertit. În sens invers, negustorii indieni, adepţii de yoga, cei ce practicau medicina indiană sau reprezentanţii numeroaselor filosofii născute din geniul hindus parcurgeau drumurile ce legau India de Nord de provinciile Imperiului Persan, traversând Bactriana, Sogdiana, înaltele platouri iraniene…35

Astfel, medicii sirieci moşteniseră nu numai cunoştinţele grecilor, ci şi – aşa cum o confirmă un manuscris precum cel al *Cărţii medicinelor36* – pe cele ale egiptenilor sau ale contemporanilor lor persani ori indieni (care practicau medicina āyurveda, celebră mai ales pentru competenţele sale în chirurgie, oftalmologie şi obstetrică). Operele lor expuneau disecţia, hemoragiile interne şi anatomia ochiului. Cuceritorii arabi vor beneficia de aceste structuri şi de această ştiinţă medicală.

Medicina a avut mult timp drept centru Şcoala din Alexandria ale cărei începuturi coboară departe în trecut: în secolul al III-lea î.Hr., Herophilos şi Erasistrate evidenţiaseră diferenţa dintre vene şi artere, stabiliseră existenţa şi funcţionarea nervilor şi sublimaseră rolul inimii în circulaţia sângelui.37 Între secolele al IV-lea şi al VI-lea, răspândirea medicinei de la Alexandria acoperă

toată aria orientală a Mării Mediterane. Oribas este unul dintre cei mai cunoscuţi reprezentanţi ai ei. La cererea prietenului său, împăratul roman Iulian Apostatul (361 – 363), el a redactat o enciclopedie medicală în şaptezeci de cărţi, reluată în limba siriacă.

Medicii veniţi la Alexandria îşi fac ucenicia şi pleacă apoi să-şi răspândească cunoştinţele în ţara lor; încep şi să traducă în siriacă lucrările lui Hipocrate sau ale lui Galen. În secolul al VI-lea, de altminteri, la Alexandria se impune predarea filosofiei lui Aristotel, graţie lui Ammonius, lui Simplicius şi lui Ioan Philopon (pe care arabii îl supranumesc Yahya al-Nahwi, adică „Ioan Gramaticianul"). Aşadar, în Alexandria apare un nou tip de savant: medicul-filosof, care va fi timp de secole modelul savanţilor sirieci.38

În scrisoarea sa, 39 Hunayn ibn Ishaq ne informează că la Alexandria un grup de medici pusese la punct o selecţie de şaisprezece cărţi ale lui Galen şi de patru cărţi ale lui Hipocrate: ansamblul, cunoscut sub numele de *Summaria Alexandrinorum*, constituia baza medicinei alexandrine. Acesta a fost repede tradus în siriacă, apoi în arabă de către sirieci şi a servit drept fundament pentru medicina arabo-musulmană, în predarea căreia existau şi elemente de matematică şi de filosofie. Şi, mai ales, studierea *Organonului* lui Aristotel devine obligatorie, insistându-se pe *Categorii* şi pe *Analiticele Secunde* – adică pe practicarea silogismului şi a artei demonstraţiei.

După cucerirea arabă din 642, Şcoala de medicină de la Alexandria se menţine un timp (activitatea lui Paul de Egina, 625 – 690), iar primii califi de Damasc au făcut apel la medicii greci şi creştini din Alexandria. Dar Umăr al II-lea a închis această instituţie între 717 şi 720. Predarea medicinei şi a fundamentelor sale filosofice şi matematice a fost apoi transferată la Antiohia, unde a beneficiat de

sprijinul patriarhului şi al marelui centru de traducere de la mănăstirea Qennesre, înainte de a se stabili la Bagdad: în acest mod nestorianul Yuhannă ibn Quaylan i-a făcut cunoscută filosofia lui Aristotel musulmanului Al-Farabi (872 – 950), care a mai avut alţi doi profesori, tot nestorieni (Ibrahim al-Marzawi et Abu Bishr Matta ibn Yunus).

Medicina alexandrină s-a dezvoltat mai întâi în Imperiul Persan. La Nisibe era o universitate în care se ţineau cursuri de filosofie, de teologie, dar şi o şcoală de medicină faimoasă în tot Imperiul Bizantin între secolele al V-lea şi al X-lea şi care a continuat să existe şi după cucerirea oraşului de către musulmani, în 639.40 Totuşi, centrul cel mai faimos rămâne Jundishâbur, în Khuzistanul iranian, nu departe de Golful Persic, în faţa cetăţii Nisibe, din Persia. Oraşul a fost populat între 256 şi 260 cu grupuri de greci deportaţi de împăratul Shâpur I (a cărui soţie era o prinţesă greacă): aceşti greci au dezvoltat aici moştenirea lor ştiinţifică şi culturală. În zilele noastre, rămânem totuşi sceptici în privinţa înfiinţării de Shâpur I a unui aşezământ unde ar fi adus medici indieni şi iranieni, contribuind astfel la transmiterea medicinei indiene în Orientul Apropiat şi la întâlnirea ei cu medicina greacă. Nu există dovezi în sprijinul acestei idei care nu este, probabil, decât un mit, fiind expus foarte târziu, de unii cronicari musulmani din secolul al XIII-lea şi de un preot iacobit, cronicarul siriac Bar Hebraeus.

Şcoala de medicină de la Jundishâbur depindea, după câte se pare, de Biserica nestoriană din oraş.41 Medicii săi erau toţi sirieci, iar siriaca este aici limbă de studiu. Şcoala a început să se dezvolte în secolul al VI-lea, a înflorit în secolele al VII-lea şi al VIII-lea şi a rămas deschisă până la sfârşitul secolului al IX-lea. Medicii săi au inovat şi au îmbunătăţit tehnicile greceşti, iraniene şi indiene, dacă ar

fi să credem mărturia cronicarului musulman Ibn al-Qifti în secolul al XIII-lea. La mijlocul secolului al VIII-lea, faima lor este atât de mare, că Al-Mansur l-a chemat la curtea sa pe Jurjis ibn Bakhtâshu, primul dintr-o dinastie multiseculară de medici nestorieni instalaţi la curtea califilor de la Bagdad.

Un alt punct important în expunerea noastră: traducerile medicilor de la Jundishâbur au fost folosite în mod direct de marii medici arabi. Al-Razi (865 – 932) s-a inspirat din *Kunnash* al-*Khuz* „Prescurtarea din Khuzistan" şi a folosit mult *Aqrâbadin*, o lucrare de farmacopee siriacă, utilizată şi de Avicenna, care a fost tradusă în arabă de un creştin de la Jundishâbur, Sâbur ibn Sahl, care a trăit în vremea lui Al-Mutawakkil (847 – 861).42 Opera lui Ibn Sahl a rămas în circulaţie până în secolul al XII-lea când a fost înlocuită de cea a unui alt creştin, Ibn al-Tilmidh. Ca atare, contribuţia şcolii de la Jundishâbur a fost soclul farmacopeii arabo-musulmane.

Creştinii, medici ai musulmanilor

Dezvoltarea medicinei siriace ilustrează în mod deosebit lentul proces de aculturare ce li s-a impus cuceritorilor musulmani, convinşi de viziunea pragmatică să integreze ştiinţa greacă. Mai mult de trei secole, între secolul al VIII-lea şi jumătatea secolului al XI-lea, califii din Bagdad s-au înconjurat de medici nestorieni, în mare parte, şi de câţiva iacobiţi sau sabeeni.

La Damasc, sub Omeyyazi, practicau numeroşi medici arabi creştini, printre ei fiind Ibn Athal, Abu Hakam – care l-a îngrijit pe primul calif omeyyad, Mu'awiya – şi celebrul Tayadhuq, menţionat de Al-Razi – Theodokos, după adevăratul lui nume, un creştin melkit sau nestorian de la Kufa. Theodokos l-a învăţat arta medicinei pe evreul Furat ibn Shahnata care l-a îngrijit pe nemilosul guvernator al Irakului, Al-Hajjaj ibn Yusuf (d. 714). Cel din

urmă a fost unul dintre personajele majore ale triumfului islamului la sfârşitul secolului al VII-lea, omul de încredere al lui Abd al-Malik, ce a impus propriul său codice al Coranului, le-a interzis pe celelalte şi nu a ezitat să asedieze Ka'ba de la Meca pentru a-l alunga pe califul rival, Abd-Allah ibn al-Zubayr. Aceasta echivala cu recunoaşterea calităţii deosebite a medicului evreu de vreme ce se accepta încredinţarea îngrijirii unui personaj atât de important. În 750, este cunoscut un medic creştin martir în numele credinţei: un anume Isra'il, după istoricul nestorian Sliwa.

În timpul dinastiei abbaside de la Bagdad, medicii nestorieni au fost cei mai buni în domeniul lor. Au refăcut la Bagdad ceea ce realizaseră la Nisibe, la Jundishâbur sau Cresifon, creând şcoli pe lângă mănăstiri şi predând filosofia, medicina şi teologia, ceea ce nu a fost mereu pe placul autorităţilor.

Minoritari din punct de vedere politic şi demografic, creştinii s-au pus în valoare practicând meserii care le asigurau stima şi protecţia califilor, dar şi-au atras şi ura poporului. Mai multe familii s-au consacrat unei cariere medicale, din generaţie în generaţie: Sarâfiyun, din care este celebru Yuhanna ibn Sarâfiyun, 43 apoi familia Bakhtâshu, familia Masawayh etc. Aceste dinastii au format o bogată aristocraţie, invidiată de musulmani, dar indispensabilă califilor, graţie competenţelor lor. În 765, Al-Mansur a beneficiat de priceperea lui Jurjis ibn Bakhtâshu; un oftalmolog creştin, Jibra'il al-Kahhal, l-a îngrijit pe califul Al-Mamun (813 – 833).

Reluând o lungă tradiţie, poate începând de la un prototip ce data din timpul lui Iustinian la Constantinopol, dar ameliorându-l foarte mult, nestorienii au răspândit sistemul spitalicesc – *nosokomeion*, în greacă.44 Ei au înfiinţat asemenea aşezăminte acolo unde au activat:

Nisibe, Jundishâbur, Damasc, Alexandria, Ierusalim. De aceea, este foarte logic faptul că primul spital din lumea musulmană, fondat de califul Al-Rashid, i-a fost încredinţat lui Jibra'il ibn Bakhtâshu, nepotul lui Jurjis, devenit în 806 medicul favorit al califului. Noul aşezământ a primit denumirea persană de *bimaristan*, traducere literală de la *nosokomeion*.

Cea mai cunoscută dintre familiile respective este Bakhtâshu ai cărei membri au fost, timp de trei secole, medicii oficiali ai califilor de la Bagdad. Această longevitate – cel puţin opt generaţii – este excepţională, iar practicarea medicinei de către membrii săi se întinde pe o perioadă chiar mai mare! Numele lor este cât se poate de creştin: într-adevăr, acesta semnifică „Iisus a mântuit" (bokht = „a mântuit"; Isha = „Iisus"). Prezenţa şi succesele lor au atras răzbunarea lui Al-Jâhiz (776 – 868/869), autor al unei violente diatribe contra creştinilor, îndreptată în primul rând contra mediului nestorienilor de la Bagdad.45 Ultimul mare reprezentant al dinastiei a murit în 1058: este vorba de Abu Said, medic, teolog şi filosof, comentator al lui Aristotel. Membrii familiei Bakhtâshu au condus spitalele din Bagdad, au scris tratate de medicină, de oftalmologie, au practicat filosofia şi teologia apărându-şi în mod constant credinţa creştină.

Masawayh – numele este de origine persană, iar familia venea de la Jundishâbur –, cei doi fii ai săi şi nepotul lui au format una dintre familiile de medici creştini care au practicat la Bagdad în secolul al IX-lea, mai ales în domeniul oftalmologiei. Yuhanna ibn Masawayh, fiul cel mic, cunoscut în Occident sub numele de Ioan Mesue (776/780 – 855?), a fost profesorul lui Hunayn ibn Ishaq şi un medic foarte la modă la curtea califului; a fost şi teolog, şi filosof. Mai mulţi califi au avut încredere în priceperea sa, printre aceştia fiind Al-Mamun (813 – 833), Al-Mutasim

(833 – 842), Al-Wathiq (842 – 847) şi, mai ales, Al-Mutawakkil (847 – 861). A condus şi spitalul de la Bagdad şi a predat medicina. Se ştie că era de acord cu disecţia pe cadavre, dar că s-a lovit de interdicţia formală a califilor şi a juriştilor, acei *fuquahă*, specialişti în *fiqh*, dreptul musulman.46

Este aceeaşi medicină greco-creştină pe care a transmis-o în Occident Constantin Africanul şi pe care, de altminteri, au practicat-o şi bizantinii. Unii negustori italieni veniţi de la Amalfi, Veneţia sau Pisa, care şi-au instalat birouri comerciale în Imperiul Bizantin, au cunoscut-o încă din secolul al XI-lea, în timp ce eficacitatea ei ar fi fost demonstrată de mercenarii flamanzi în slujba Constantinopolului în a doua jumătate a secolului al XI-lea, cum ar fi faimosul Roussel de Bailleul. Tot această medicină a fost introdusă în Spania musulmană de sabeeni şi de evrei. De la sfârşitul secolului al X-lea, vine la Toledo un sabean originar din Bagdad, Al-Harrani, ce fondează curând o şcoală de medicină. Chiar după spusele cronicarilor musulmani, marii medici din Al-Andalus din secolul al X-lea sunt creştini mozarabi sau evrei: Jawâd, Khâlid ibn Yazid ibn Rumân, chirurgul Ibn Maluka, Ishaq.47 Iar cruciaţii iau contact tot cu această medicină greco-siriacă. Într-adevăr, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, dacă de acum înainte există medici musulmani, chiar numeroşi, ei sunt consideraţi de coreligionarii lor practicieni de mâna a doua, creştinii fiind reputaţi ca fiind cei mai buni.48

3. PERSONALITĂŢILE ŞTIINŢEI GRECO-CREŞTINE

Dintre savanţii sirieci faimoşi, trei personalităţi merită să fie prezentate mai detaliat: Hunayn ibn Ishaq, Teodor Abu Qurra şi Ioan Mesue.

„Prinţul traducătorilor”: Hunayn ibn Ishaq49 (803 – 873)

Hunayn ibn Ishaq (numit „Johannitius” în tot Evul Mediu), născut la Hira, era un arab nestorian perfect trilingv: arabă este limba oraşului său, siriaca, cea a mamei sale, iar la Alexandria învăţase limba greacă. Astfel, a fost un autentic transmiţător de cultură, deşi a rămas foarte fidel culturii sale, apărând-o cu înflăcărarea credinţei creştine. Medic, traducător, filosof şi teolog, el a ajuns celebru atunci când l-a vindecat pe califul Al-Mutawakkil (847 – 861).

I se atribuie cam o sută de lucrări în cele mai variate domenii, inclusiv în filosofie: a compus un dicţionar greco-siriac şi un manual de traducere din greacă în arabă.50 Cele două principale ramuri ale activităţii sale au fost medicina şi filosofia. O mare parte dintre cărţile sale au fost redactate în siriacă. Abordând toate disciplinele, el s-a evidenţiat, în mod deosebit, în oftalmologie şi în stomatologie: a redactat trei lucrări de oftalmologie, dintre care *Cele Zece Tratate despre ochi*, veritabilă enciclopedie ce cuprinde un ghid detaliat al operaţiei de cataractă.51 A scris şi un tratat de stomatologie, reluat de Al-Razi, şi din care Avicenna a preluat foarte mult în *Canonul* său, fără a-l cita vreodată. În acelaşi timp autor original şi traducător-comentator al lui Galen şi al lui Hipocrate, el a fost şi un mare transmiţător al medicinei greceşti în lumea arabilor.

Acest om îi depăşeşte pe toţi ceilalţi traducători, de unde şi supranumele de „prinţ al traducătorilor”: a tradus o sută patru lucrări ale lui Galen, dintre care tratatele despre disecţie (muşchi, artere, vene, uter) şi scrierile despre anatomia ochiului.52 Cum a format o şcoală de traducători, el s-a înconjurat de numeroşi colaboratori dintre care majoritatea erau nestorieni: Hubaysh ibn al-Hasan al-A’sam (care a tradus jurământul lui Hipocrate, lucrare utilizată de Al-Razi); Ishaq ibn Hunayn, fiul său, autor de lucrări de filosofie şi de matematică; Isa ibn Yahya

ibn Ibrahim, Ibn Shadhi, Yusif al-Khuri, Ibrahim ibn Salt etc. Să subliniem că Ishaq ibn Hunayn s-a asociat lui Theodor Abu Qurra pentru a realiza o versiune arabă corectă a *Elementelor* lui Euclid, al cărei unic rezumat fusese elaborat plecându-se de la un text siriac din timpul califatului lui Harun al Rashid.53

În filosofie, Hunayn ibn Ishaq a tradus aproape toate operele lui Aristotel ca şi *Legile*, *Timaios* şi *Republica* lui Platon. În acest mod el a făcut cunoscute mai mult de două sute de opere.54

Iar cantitatea nu a lucrat niciodată în detrimentul calităţii, înainte de el, traducerile din greacă în arabă aveau multe lipsuri. Este adevărat că extrema diferenţă dintre cele două sisteme lingvistice făcea foarte dificilă această sarcină, motiv pentru care traducătorii se mulţumeau să redea cuvânt cu cuvânt, iar rezultatul, în cea mai parte parte dintre cazuri, erau doar fraze de neînţeles. Siriecii erau mai puţin afectaţi de această problemă, deoarece limba lor era apropiată de arabă, având deja experienţa transpunerii din greacă în siriacă. Traducerea din această limbă în arabă prezenta puţine dificultăţi reale. Dar Hunayn ibn Ishaq pare să fi fost primul care s-a preocupat de fraze în totalitatea lor, având grijă de a înţelege şi de a le restitui sensul global.55

Teodor Abu Qurra (836 – 901)

Acest sabean, filosof şi matematician remarcabil, a fost autorul a treizeci şi patru de cărţi de matematică, a circa treizeci de lucrări de astronomie, a opt cărţi de astrologie şi a cinci scrieri de meteorologie.56 În mod sigur, el a făcut parte dintre cei mai buni matematicieni din Evul Mediu. Şi el este absent din manualele noastre şcolare contemporane… În tinereţe l-a întâlnit pe cel mai mare dintre fraţii Banu Musa, Mahomed, matematician şi astronom.

Pe lângă acesta, el a învăţat bazele celor două discipline. Aceşti trei fraţi, musulmani, avuseseră un profesor care pare să fi fost un arab creştin. Teodor le-a urmat la conducerea şcolii pe care ei o creaseră şi a fondat, la rândul lui, o dinastie de savanţi printre care se află şi matematicianul Ibrahim ibn Sinan, nepotul lui (d. 946).

Abu Qurra a fost şi traducător, şi cercetător. Printre foarte numeroasele sale traduceri figurează *De sphaera et cylindro* de Arhimede, cărţile a V-a şi a VII-a din *Conica* lui Apollonius, *Introducerea în aritmetică* a lui Nicomah de Gherasa. A revăzut şi traducerile făcute de alţi savanţi din operele lui Euclid şi ale lui Ptolemeu.

Opera sa matematică este inovatoare mai ales în geometrie, în algebră şi în teoria numerelor. Astfel, i se datorează mai multe rezultate strălucite: el este autorul primei teoreme a numerelor prietene57 şi a reuşit să calculeze integrala funcţiei „rădăcinii din x", găsind una din primitivele la „rădăcină din x", Ax 2.

3

În sfârşit, a fost interesat în mod deosebit de calculul infinitezimal şi a reuşit să determine suprafaţa unui segment de parabolă printr-o metodă diferită de cea a lui Arhimede.58 De asemenea, a calculat suprafaţa unui paraboloid, îndepărtându-se de tehnicile inventate de Arhimede în tratatul său despre conoizi şi paraboloizi.

Îi vom înţelege metoda, examinând modul în care a calculat suprafaţa unei elipse şi pe cea a unui cilindru. Să luăm ca exemplu elipsa. Pentru a găsi măsura suprafeţei, el recurge la un calcul al limitei: asimilează suprafaţa elipsei cu limita sumei suprafeţelor poligoanelor înscrise în elipsă, adică el calculează, pe de o parte, suma suprafeţelor poligoanelor înscrise, iar pe de altă parte, pe cea a suprafeţelor poligoanelor exînscrise – poligoanele

tangente elipsei în exterior –, reluând o metodă elaborată de greci pentru a calcula suprafaţa unui cerc. Diferenţa dintre cele două sume îi dă o bună aproximare a erorii comise în privinţa suprafeţei elipsei.59 Desigur, el nu iese din cadrul metodelor din geometrie, dar trecerea la limită ţine, totuşi, de analiză. Nimeni nu va reuşi mai bine în domeniul calculului infinitezimal înainte de Leibnitz, în secolul al XVII-lea, care a constituit cu rigurozitate această ramură a analizei.

Ioan Mesue/Yuhanna ibn Masawayh60 (776/780 – 855 f)

Născut în vremea califului Harun al-Rashid, acest creştin nestorian a fost maestrul lui Hunayn ibn Ishaq şi autorul unei opere colosale. În acelaşi timp medic, filosof şi logician, el a fost preocupat de fundamentele matematicii. Va purcede şi la o importantă activitate de traducere, ale cărei urme s-au pierdut şi pe care specialiştii o pun sub semnul îndoielii.61 În orice caz, el a fost primul medic nestorian care a scris direct în arabă şi care ar fi compus circa patruzeci, chiar până la şaizeci de tratate, 62 printre ele fiind *Cartea disecţiei*. Sub titlul*âm bolnăvirea ochiului*, el redactează prima lucrare de oftalmologie arabă, precum şi *Cartea proprietăţii alimentelor*, primul text de dietetică arabă, dar şi primul tratat arab de mineralogie.63 În sfârşit, a scris *Raritățile medicale*/*Aforisme*.

Totuşi, ar fi reducţionist să limităm universul savanţilor evrei şi creştini la aceste trei nume. Mulţi alţii se remarcă în domeniile medicinei, al matematicii şi al astronomiei. Nici filosofia nu a fost uitată: ansamblul comentariilor la *Logica* lui Aristotel, operă a unei dinastii de învăţaţi sirieci, rezistă până azi într-un manuscris din secolul al XI-lea, păstrat la Paris.64 Dacă îi avem în vedere doar pe nestorieni, lista este impresionantă. Enumerarea ar fi fastidioasă, dar, pe de altă parte, a nu spune nimic

despre activitatea lor ar falsifica perspectivele istorice, şi de aceea vom afla în anexa de la sfârşitul volumului – ale cărei date au fost împrumutate din lucrările specialiştilor despre acest subiect, precum R. Le Coz – o rapidă analiză a imensei opere culturale a nestorienilor. La această listă ar mai trebui adăugaţi mulţi savanţi evrei, în special Masarjawayh, care a trăit în vremea lui Umar al II-lea la începutul secolului al VIII-lea (s-ar fi născut în jurul anului 636 în sudul Irakului, la Basra). Este cunoscut drept autor al primului tratat de medicină în arabă, o traducere a lucrării *Kunnash*" a lui Ahrun (medic din Alexandria, contemporan cu Iustinian). Cei doi fii şi nepotul său sunt autori ai mai multor lucrări de medicină (oftalmologie, dietetică) şi de farmacopee. Cât despre Masa Allah, astrolog şi astronom originar din Basra, el a fost în slujba califilor din Bagdad la sfârşitul secolului al VIII-lea şi la începutul secolului al IX-lea (a murit în 815). Vorbitor de persană, indiană şi greacă, el este cel care a pus bazele astrologiei arabe.

Dacă ştiinţa şi cultura greceşti s-au păstrat în teritoriile de frontieră ale Imperiului Bizantin, această situaţie a fost posibilă graţie efortului secular al comunităţilor creştine – cărora trebuie să îi adăugăm pe copţii egipteni. Învinse şi dominate, aceste comunităţi nu au încetat să întreţină şi să-şi transmită cultura. În definitiv, lumea occidentală are o datorie imensă faţă de ele.

Aceşti savanţi creştini, arabizaţi din necesităţi politice şi administrative, au întreprins, într-adevăr, o vastă activitate de traducere a operelor ştiinţifice şi filosofice greceşti, dar şi remarcabile inovaţii. Scriind în primul rând pentru ei, au răspândit ştiinţa greacă în texte în siriacă, înainte de a elabora o imensă operă de traducere în arabă şi de a crea cu această ocazie vocabularul ştiinţific în

această limbă.66 Ca atare, timp de mai mult de trei secole (sec. al VII-lea – al X-lea) „ştiinţa arabo-musulmană” din *Dar* al-*Islam* a fost în realitate o ştiinţă grecească prin conţinut şi prin inspiraţie, apoi siriacă şi, în cele din urmă, arabă prin limbă.

Concluzia este clară: Orientul musulman îi datorează aproape tot Orientului creştin. Şi tocmai de această datorie nu se vorbeşte în zilele noastre, nici în lumea musulmană şi nici în cea occidentală.

CAPITOLUL AL III-LEA

CĂLUGĂRII DESCHIZĂTORI DE DRUMURI DIN COMUNITATEA DE LA MUNTELE SAINT-MICHEL: OPERA LUI IACOB DIN VENEŢIA

Preliminarii: traducerea operelor lui Aristotel în Evul Mediu

Istoria receptării operelor lui Aristotel în Occident este prezentată, în general, după o schemă liniară care neglijează anumite etaj De importante.

În Antichitate, o mare parte din textele lui Platon şi ale lui Aristotel n-au fost traduse în latină, deoarece romanii citeau în limba greacă. În consecinţă, Evul Mediu regăsea o cultură scrisă într-o limbă pe care nu o mai stăpânea. Occidentul păstrase o mică parte din opera lui Platon, printre care *Timaios* şi cosmologia sa. Dintre textele lui Aristotel existau câteva cărţi din *Organon* sau din *Logică* – numită în Evul Mediu *Logica vetus* – în care se regăseau *Categoriile*, Despre *interpretare*, *Primele Analitice*, dar din care *Analiticele Secunde* lipseau, adică ceea ce ţinea de teoria demonstraţiei şi a silogismului. În general, *Logica vetus* era mai puţin o logică şi mai mult o gramatică filosofică.1 Principalele versiuni al acestor texte erau cele ale lui Boeţiu (470/480 – 525), căruia i-a mai fost atribuită, pe baza unor note manuscrise, şi o traducere a *Metafizicii*, dar din care nu s-a păstrat nicio urmă.

Specialiştii consideră că această lucrare nu a existat niciodată, chiar dacă Boeţiu a avut-o în proiect.2

Europei îi lipseau, aşadar, alte două opere majore, *Fizica* şi *Metafizica*, şi mai multe opuscule, printre care *Meteorologicele* sau *Micile tratate de istorie naturală*.

O primă şi timidă redescoperire a lui Aristotel a avut loc prin anul 970, fără ca traducerile să fi fost numeroase la acea vreme. Dar, după cum notează R. Lemay, reputaţia lui Aristotel era în schimbare, aşa încât în secolul al XII-lea „fizicienii" şi naturaliştii au început să fie interesaţi de operele ştiinţifice. Atunci un rol de deschizători de drumuri l-au jucat personalităţi ca Ioan din Salisbury, Guillaume de Conches, Raimond de Marsilia etc. Într-o anumită măsură, prin intermediul filosofiei sale naturale, Aristotel a cucerit gândirea latinilor între 1130 şi 1180. Dar pentru asta era nevoie de traduceri. Iar ele au venit unele din Orient şi de la creştinii sirieci, în timp ce altele au fost realizate direct din greacă de către clericii latini.3

Siriecii traduseseră în limba lor, apoi în arabă, aproape toate operele lui Aristotel, deci ansamblul textelor care lipseau în Occident. O parte din *Logică* – numită în Evul Mediu *Logica nova* –, operele ştiinţifice şi *Metafizica* au ajuns mai apoi în Occident graţie activităţii desfăşurate de ei, iar versiunile lor au fost traduse în latină în Spania, la iniţiativa arhiepiscopului Ioan de Toledo (1152 – 1166). Gerard de Cremona (1114 – 1187) a multiplicat astfel traducerile cărţilor lui Aristotel.4 Mai târziu, spre 1220 – 1235, Michael Scotus, membru al curţii împăratului Frederic al II-lea, a tradus alte opere ale Stagiritului, printre care *Istoria animalelor*.

Europa a descoperit abia în secolul al XII-lea operele pe care lumea musulmană le ignorase sau nu le folosise, adică tratatele politice şi morale ale lui Aristotel, *Politica*, *Etica nicomahică*, incompatibilă cu conţinutul Coranului.5

împreună cu *Retorica* şi
Politica, ele au fost traduse din greacă de Willem van Moerbeke, capelan al papei (1215 – 1286), care a revăzut şi ansamblul traducerilor făcute în Spania.

Acest scenariu arată că Europa a cunoscut textele greceşti, deoarece le-a căutat şi nu pentru că i-au fost aduse.6 Există totuşi o eroare. Toledo nu a fost prima pepinieră de traducători: două alte centre foarte importante şi foarte îndepărtate unul de celălalt l-au precedat cu mai multe zeci de ani: Antiohia şi comunitatea de la Muntele Saint-Michel.

Traducerile recente au arătat importanţa Antiohiei în răspândirea culturii greceşti în Europa încă de la sfârşitul secolului al XI-lea, înainte de prima cruciadă şi în circumstanţele de moment, când numeroşi latini au frecventat oraşul. Mai mulţi traducători de opere greceşti au activat aici, dar şi la Tripoli, în Liban sau la Ierusalim. Bogăţia culturală a Antiohiei era în mod direct legată de lungul său trecut greco-bizantin.7 Subiect de rivalităţi dure, care a născut numeroase războaie între bizantini şi arabi, Antiohia va rămâne până la începutul secolului al XIII-lea o veritabilă metropolă culturală. Unul dintre arhiepiscopii de aici, Aimery de Limoges (1139 – 1196), cunoştea greaca şi ebraica.8 El a corespondat cu traducătorul Burgundio din Pisa, cu savantul arhiepiscop de Toledo, Raymond, dar şi cu mulţi învăţaţi. Savantul englez Adelard de Bath a locuit la Antiohia mai mult de şase ani, între 1110 şi 1116; contemporanul lui, Ştefan din Pisa, a tradus în al doilea sfert al secolului al XII-lea (în 1127 sau în 1154?) un tratat de medicină din arabă în latină. El nu a fost singurul originar din Pisa care a mers în Siria: timp de aproape două secole, compatrioţii săi au venit să strângă manuscrise greceşti sau arabe pe care le-au adus în Italia. Traduse în latină, lucrările lor au circulat

în tot restul Europei. Mai este cunoscut şi un picard, Rorgo Fretellus, venit la Antiohia în 1119, care a rămas ceva timp în Galileea, unde a pus bazele unor contacte cu mulţi învăţaţi greci. Mai mult, creştinii din Orient au făcut călătoria în sens invers încă din secolul al XII-lea.9 Antiohia, Tripoli şi Ierusalimul au fost centre de cultură greacă în contact direct cu lumea latină încă din secolul al XII-lea. Ei au jucat un rol la fel de important ca Toledo sau Palermo şi s-au adăugat pe lista centrelor de renaştere culturală în Europa de la începutul secolului al XII-lea.

Să trecem din Orient în Normandia. Minunata abaţie de la Muntele Saint-Michel este cunoscută drept un centru de cultură între secolele al X-lea şi al XIII-lea. Atelierul său unde se realizau copii, *scriptorium*, ale cărui dimensiuni le putem aprecia şi astăzi, a produs sute de manuscrise dintre care o mare parte priveau cultura literară şi ştiinţifică din Antichitate.10 Aici, în această comunitate sau în împrejurimile sale, în prima jumătate a secolului al XII-lea, operele lui Aristotel au fost traduse din greacă în latină de mai multe persoane, rămase, aproape toate, anonime. Iar traducătorii au fost, cu multe decenii înaintea celor ce vor veni la Toledo, pionierii răspândirii filosofiei aristotelice în Europa. Un alt element important: nu s-au mulţumit numai să traducă, ci au realizat şi primele comentarii la opera Stagiritului.

Printre ei era un anumit Jacobus Veneticus Graecus, numit în zilele noastre, din comoditate, „Iacob din Veneţia”.11 Acest cleric italian, care a trăit la Constantinopol şi a activat în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, a realizat o operă imensă, de o importanţă considerabilă. Ca atare, în rândurile următoare îl invităm pe cititor12 la o recapitulare a cunoştinţelor istorice acceptate de toţi.

I. IACOB DIN VENEŢIA.

PRIMUL TRADUCĂTOR AL LUI ARISTOTEL, ÎN SECOLUL AL XII-LEA

Iacob din Veneţia este veriga lipsă în istoria trecerii filosofiei aristotelice din lumea greacă în lumea latină. El ar merita să figureze cu numele scris cu majuscule în manualele de istorie culturală. Dacă filosofii i-au recunoscut importanţa, graţie lucrărilor lui L. Minio-Paluello, istoricii nu îi acordă deloc atenţie.13 Or, graţie activităţii sale, cele mai mari figuri ale lumii occidentale au avut acces la textele lui Aristotel, prin intermediul traducerilor realizate direct din greacă, într-un moment în care la Toledo nu începuse activitatea de traducere de la versiunile în arabă. Datele cronologice trebuie luate în seamă, căci sunt decisive. Iacob din Veneţia şi-a început traducerile înainte de 1127 şi le-a continuat până la moartea sa în jurul anilor 1145 – 1150; Gerard de Cremona nu le-a realizat pe ale sale decât după 1165. De exemplu, el a tradus *Fizica* în 1187, la patruzeci de ani după Iacob din Veneţia.

Un cleric veneţian din Constantinopol…

Nu se ştie aproape nimic despre Iacob din Veneţia, în afară de faptul că, originar din cetatea dogilor, a locuit o parte din viaţă în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, fără îndoială la sfârşitul anilor 1120. Acolo şi-a elaborat traducerile. Faptul că este numit „Iacob din Veneţia grecul” nu ne permite să-i stabilim cu certitudine originile. În orice caz, stilul său în latină este plin de expresii grecizante, care pot fi atât trăsături ale naţionalităţii sale, cât şi indicii ale unei metode de traducere încă nefinisată.

Să înţelegem oare că era vorba de un veneţian stabilit la Constantinopol? Din 1082, supuşii cetăţii dogilor dispuneau de privilegii importante oferite de împăratul Alexis I Comnenul şi se instalaseră în capitala imperială: în cea mai mare parte, ei erau negustori, dar unii clerici şi

învăţaţi i-au urmat. Ipoteza ar putea fi confirmată de un indiciu serios. Episcopul Anselm de Havelberg, în 1136, este trimis în misiune la Constantinopol, unde întâlneşte trei eruditi, „trei savanţi, experţi în cele două limbi şi foarte buni cunoscători ai literaturilor”.14 Unul dintre ei, cu toţii capabili să vorbească limba greacă, este „Iacob, numit Veneţianul, după naţiunea de unde venea”.15 Or, precizarea naţiunii se întâmpla adesea pentru a-i desemna pe cei instalaţi într-o altă ţară, cum era cazul veneţienilor stabiliţi la Constantinopol.

Competenţele sale lingvistice explică, fără îndoială, că Iacob din Veneţia a fost trimis la Constantinopol de papalitate, pentru a fi martor al unei dezbateri teologice dintre Anselm de Havelberg şi arhiepiscopul de Nicomedia, Niceta, care a avut loc la 3 aprilie 1136, în cartierul pisanilor din Constantinopol.16

S-a emis ipoteza că i-ar fi slujit un timp împăratului Bizanţului; astfel, el şi-ar fi constituit metoda de traducere la faţa locului, metodă al cărei caracter literal şi aproape rigid corespunde, într-adevăr, stilului cancelariei bizantine.17 Nu este imposibil – dar nu este nici dovedit – ca el să fi studiat filosofia la Constantinopol, într-o vreme când reîncepuse studierea operei lui Aristotel, ca urmare a învăţăturilor marelui profesor Ioan Italos (1025 – 1082).

Faptul că el a locuit un timp la Constantinopol este cert. Dar în Italia el s-a format în dreptul canonic, disciplină pe care o stăpâneşte suficient de bine de vreme ce se face apel la priceperea lui pentru rezolvarea anumitor chestiuni. O scrisoare de-a sa, datând din 1148 şi adresată arhiepiscopului Moise din Ravenna, în care se consideră, în treacăt, „filosof”, este o dovadă a solidelor sale competenţe juridice. Îl sfătuieşte pe prelat cum să-şi ceară drepturile în materie de protocol, adică să ştie dacă în adunări arhiepiscopul poate lua loc imediat în dreapta

papei şi, în acest caz, să-i preceadă arhiepiscopului de Cremona care cere acelaşi privilegiu: 18

„Către Moise, arhiepiscop de Ravenna prin graţia lui Dumnezeu, Iacob din Veneţia, zis grecul, filosof. Aşa cum am citit la greci şi deseori cum am discutat cu ei în adunări, la fel nu am teamă să discut cu latinii şi cu voi în adunare […]. Şi consider, după ce am citit aceste lucruri şi multe altele la greci, că ele trebuie să fie cunoscute şi folosite de către latini". 19

Aşadar, Iacob din Veneţia a studiat temeinic la Constantinopol şi avea suficiente cunoştinţe pentru a vorbi în faţa arhiepiscopului şi a adunării sale. Izvoarele canonice pe care le-a citit la greci nu par să fi fost disponibile în acelaşi moment în Italia. El se referă, mai ales, la *antique consuetudines* de la Sinoadele de la

Niceea din 325 şi de la Constantinopol din 381. Textul scrisorii sale este scris în acea latină elenizată pe care o vom regăsi în traducerile sale din Aristotel, unde se remarcă folosirea termenului *kephalaio* („cap") pentru *capitulum* („capitol"), pe care, în consecinţă, l-a transcris şi nu l-a tradus. De altminteri, anumite fraze nu sunt înţelese dacă nu sunt traduse în greacă. Nu ştim nimic altceva despre viaţa lui, în afara activităţii sale de traducător în comunitatea de la Muntele Saint-Michel.

Traducerile lui Iacob din Veneţia

Iacob din Veneţia a tradus un mare număr de cărţi ale lui Aristotel, direct din greacă în latină, activitatea sa fiind una de pionierat. Operele de fizică şi de metafizică l-au interesat cel mai mult, altfel spus exact ceea ce lipsea atunci în Europa şi a fost folosit mai apoi drept fundament pentru dezvoltarea ştiinţifică a lumii latine. Mai multe manuscrise păstrate la Avranches conţin ansamblul operei sale.

Lui i se datorează prima traducere integrală a

Analiticelor Secunde (sau *Analiticele posterioare*), *10* realizată în jurul anului 1128, a tratatelor *Despre suflet* şi *Despre memorie*, 21 a unei mari părţi din *Micile Tratate de istorie naturală* (*Parva naturalia*), 22 a *Respingerii sofiştilor* (*Elenchus Sophisticijf* a *Fizicii24* în jurul anului 1140 (versiune numită *Physica vetus* de către editorii ei), a opt cărţi din *Topice* (o altă parte din *Logică25*) şi a *Metafizicii26* în întregime.

Din această ultimă traducere nu s-au păstrat decât primele patru cărţi, dar analiza vocabularului utilizat de Sfântul Toma d'Aquino arată că el se foloseşte, pentru toate cărţile din *Metafizica* lui Aristotel, de aceeaşi traducere. Or, el a folosit, fără niciun dubiu, pentru primele patru cărţi, traducerea lui Iacob din Veneţia. În consecinţă, el a tradus textul original în întregime.27

A mai tradus şi *De longitudine et brevitate vitae2*% *De generatione et corruptione* şi *Ethica vetus*, *29* denumire dată cărţilor I şi III din *Etica nicomahică*, pentru care el realizează şi prima traducere greco-latină. L. Minio-Paluello a demonstrat că toate aceste opere erau rodul activităţii aceleiaşi persoane, graţie unei meticuloase comparaţii a modului în care termenii greci sunt traduşi în latină.30 De altminteri, mai există şi fragmente din traducerile altor cărţi ale lui Aristotel, pe care L. Minio-Paluello i le-a atribuit lui Iacob din Veneţia.31 Astfel, cele mai importante opere dintr-un punct de vedere ştiinţific, teologic sau filosofic au fost traduse de acest cleric italian care a făcut studii la şcolile din Constantinopol. Astfel, activitatea lui se delimitează clar de cea a puţinilor săi înaintaşi (Boeţiu) sau contemporani (Aristip).

Două manuscrise din secolul al XII-lea conţin cea mai mare parte din aceste traduceri. Ele sunt păstrate la Biblioteca din Avranches şi au numerele 221 şi 232. Manuscrisul 221, care a fost copiat în comunitatea de la

Muntele Saint-Michel, 32 este alcătuit din *Fizica*, *De anima* şi *De memoria*; ca atare, este cea mai veche traducere din *De anima*, prima introducere în psihologia lui Aristotel în lumea latină. Manuscrisul 232, provenind din nordul Franţei, conţine *Fizica*, *Metafizica*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De generatione et corruptione* şi *Ethica vetus*.

Mărturii contemporane despre activităţile lui Iacob din Veneţia

Robert de Torigny, marele abate al comunităţii de la Muntele Saint-Michel (1154 – 1186), a lăsat în *Cronica* sa o mărturie despre activitatea de traducător a lui Iacob din Veneţia. Manuscrisul, păstrat la Biblioteca municipală din Avranches, conţine o glosă intercalată în rândurile consacrate anilor 1128/1129 ce indică traducerile şi comentariile realizate de Iacob din Veneţia „cu câţiva ani înainte”, ceea ce le-ar situa în jurul lui 1125. Glosa, care este scrisă, după toate probabilităţile, de acelaşi Robert de Torigny, datează din anii 1154 – 1157. Deci abatele a simţit nevoia de a aminti acest fapt, ceea ce denotă importanţa pe care i-o acorda. Este o activitate surprinzătoare ce îi era atribuită oaspetelui comunităţii de la Muntele Saint-Michel. Robert subliniază că Iacob din Veneţia şi-a asumat respectiva sarcină „deşi a avut la dispoziţie o veche traducere a acestor cărţi”. Nu ştim cine era autorul traducerii mai vechi. Cărţile în chestiune îl exclud, în orice caz, cel puţin în parte, pe Boeţiu. Mărturia abatelui comunităţii de la Muntele Saint-Michel este un semn în plus că, în ceea ce priveşte traducerea textelor lui Aristotel, creştinii au deţinut întâietatea.

Ioan din Salisbury, episcop, teolog şi filosof, a fost primul savant din Europa care a comentat *Logica* lui Aristotel, inclusiv *Analiticele Secunde*, în lucrarea sa, *Metalogicon*, redactată în 1159. El nu ar fi putut împlini

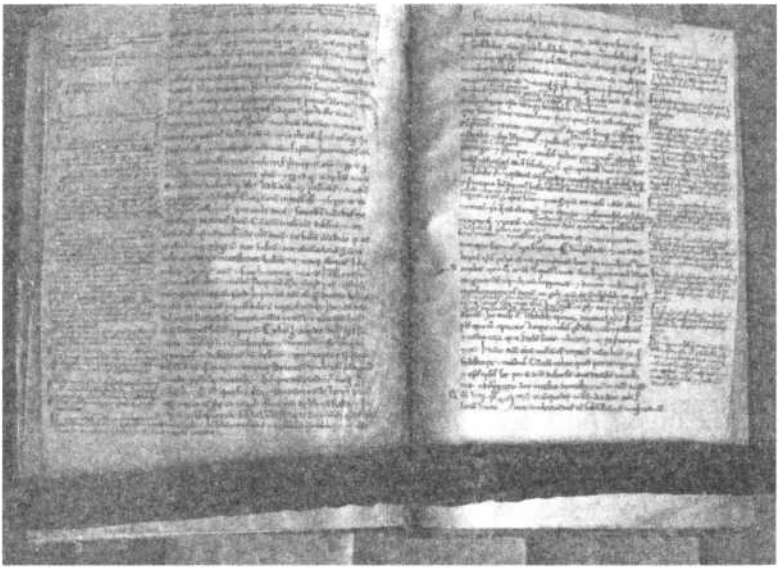
această sarcină dacă nu ar fi avut o versiune completă din *Organon*, ceea ce implică existenţa unei traduceri anterioare celor realizate la Toledo.33 Or, dacă Ioan din Salisbury nu-l citează nominal pe Iacob din Veneţia, textul pe care îl utilizează îi aparţine celui din urmă, deşi el cunoaşte şi o altă traducere, anonimă, a *Analiticelor Secunde*.

Prelatul englez este sensibil la calitatea versiunilor pe care le are la dispoziţie. Într-o scrisoare adresată fără îndoială în jurul anului 1167 prietenului său, Richard, arhidiacon de Coutances (şi viitor episcop la Avranches în 1170), el însuşi prieten cu Robert de Torigny, Ioan din Salisbury îi cere să i se copieze operele lui Aristotel şi să fie întocmite şi glose acolo unde textul este dificil. Într-adevăr, el avea câteva îndoieli privind exactitatea traducerilor:

„Reînnoiesc rugăminţile făcute deja cu mult timp în urmă: puneţi să mi se copieze cărţile lui Aristotel pe care le aveţi, ca şi glosele la Sfântul Marcu, iar pentru aceasta vă rog să nu ţineţi seama de cheltuielile mele, căci ele nu contează. Vă rog şi vă implor din nou să porunciţi să se facă glose acolo unde pasajele din operele lui Aristotel sunt mai greoaie, cu atât mai mult cu cât am puţină neîncredere în textul traducătorului meu, căci, deşi bine întocmit, el a fost totuşi, cum adesea mi s-a atras atenţia, mai puţin priceput în ale gramaticii”. 34

De altminteri, s-a dovedit faptul că Iacob din Veneţia a comis câteva greşeli în lucrările sale, şi că nu avea prea multe cunoştinţe de mitologie greacă.35 Studierea manuscriselor mai dovedeşte că el poseda opere greceşti scrise şi de alţi autori în afară de Aristotel, căci preia din ele comentarii pe care le-a tradus pe marginea sau între liniile din textul său. Acesta este mai ales cazul manuscriselor 221 şi 232 de la Avranches, şi al altuia,

păstrat la Oxford.36 Toate trei datează din secolul al XII-lea şi conţin un mare număr de astfel de glose, care dovedesc ştiinţa lui Iacob din Veneţia şi varietatea lucrărilor greceşti pe care le-a avut la dispoziţie în primul sfert al secolului al XII-lea.



Glose la traducerea *Metafizicii* lui Aristotel, realizată de Iacob din Veneția.
(Orașul Avranches, Biblioteca municipală, Ms. 232, fo 208v- 209, sec. al XII-lea).

Uimitoarea răspândire a traducerilor lui Iacob din Veneţia

Traducerile lui Iacob din Veneţia au cunoscut un succes surprinzător. Să amintim că unele cronici medievale nu ne sunt cunoscute decât prin trei sau patru manuscrise, uneori doar printr-unul singur.37 La fel este şi cazul a numeroase lucrări universitare. Or, traducerile lui Iacob din Veneţia prezintă un profil remarcabil. Să luăm ca exemplu situaţia *Fizicii*, a *Metafizicii* şi a *Analiticelor Secunde*, care sunt contribuţiile majore ale traducătorului din comunitatea de la Muntele Saint-Michel.

În privinţa textului *Fizicii*, în afara celor două

manuscrise de la Avranches din secolul al XII-lea, mai există cam o sută de manuscrise datând din secolul al XIII-lea, cărora trebuie să le mai adăugăm cam cincisprezece altele ce datează de la sfârşitul secolului al XIII-lea sau de la începutul secolului al XIV-lea.38 Aceste texte sunt împrăştiate în toată Europa occidentală, mai ales în Franţa şi în Anglia.39

Metafizica se află în trei manuscrise din secolul al XII-lea, care conţin doar textul lui Iacob din Veneţia, cele de la Avranches, de la Bologna şi de la Oxford.40 Manuscrisul de la Oxford ar putea fi cel care s-a aflat în posesia lui Ioan din Salisbury; în orice caz, existenţa sa confirmă legăturile dintre opera lui Iacob din Veneţia şi teologii englezi din secolul al XII-lea. Apoi, în secolul al XIII-lea, mai există alte treizeci şi nouă de manuscrise care reiau traducerea lui Iacob din Veneţia asociind-o altei tradiţii – *Composita* – operă a unui autor anonim.41 În ceea ce priveşte manuscrisele din secolul al XE-lea, întâietatea o deţine din nou Europa de Nord, chiar dacă Vaticanul capătă din ce în ce mai multă importanţă.42

Cât despre traducerea *Analiticelor Secunde*, răspândirea ei este spectaculoasă: două sute optzeci şi nouă de manuscrise, dintre care o sută cincizeci doar în secolul al XIII-lea. Numărul lor este surprinzător, mai ales pentru o operă complexă precum cea a lui Aristotel. Pentru secolul al XII-lea dispunem de un manuscris păstrat la Vatican, 43 a cărui existenţă dovedeşte răspândirea rapidă, din comunitatea de la Muntele Saint-Michel, a textului lui Iacob din Veneţia, un nou indiciu al interesului timpuriu manifestat pentru opera lui Aristotel.

Mai exista la Chartres un manuscris din secolul al XII-lea, dar a fost ars prin anii 1942 – 1944.44 Printre cele o sută cincizeci de copii din secolul al XIII-lea, Franţa de Nord este încă o dată puternic reprezentată45; cele două

copii care provin din sud sunt la Toulouse (sec. al XIII-lea) şi la Lyon (tot sec. al XIII-lea). Să nu uităm că traducerea *Respingerilor sofiştilor* este cuprinsă în zece manuscrise.46

Ca atare, se vede clar că Franţa, Anglia şi curia pontificală au fost centrele majore ale răspândirii traducerilor greco-latine ale lui Aristotel. După ce am arătat mulţimea lor, devine imposibil să negăm că Occidentul nu i-a acordat atenţie filosofiei greceşti sau să afirmăm că traducerile efectuate din greacă în latină, începând cu secolul al XII-lea, au fost un fenomen minor.

Traducerile greco-latine ale lui Iacob din Veneţia au circulat în toată Europa. În Anglia, un apropiat al lui Ioan din Salisbury, Herbert de Boseham, face o aluzie clară la ideea primului motor a lui Aristotel în lucrarea sa *Liber melorum* ce datează de la jumătatea secolului al XII-lea şi se referă la cărţile a VIII-a şi a X-a din *Fizică*.47 Textul lui Iacob din Veneţia a fost probabil utilizat la Salerno: Barthélemy se referă la el în anii 1150 – 1160, apoi, în jurul anului 1170, doi alţi medici salernitani, Urso de Lodi şi Mauro, se servesc de acesta.48

În 1179, clericul imperial Hugo de Honau redactează un tratat filosofico-teologic, *Liber de homoysion et homoeysion*, ce reia primele rânduri din traducerea *Fizicii* realizate de Iacob din Veneţia şi împrumută numeroase alte pasaje din acest text – în total cam patruzeci de rânduri, ceea ce indică faptul că el poseda un exemplar din *Physica.49*

Or, Hugo de Honau a locuit de mai multe ori în Bizanţ, fiind în slujba lui Frederic Barbarossa în 1170/1173 şi 1179. El i-a întâlnit pe erudiţii latini instalaţi la Constantinopol, precum Hugo de Pisa, şi, de asemenea, traducători de la curtea imperială. El era, de altminteri, un mare admirator al grecilor pe care îi considera „izvorul

întregii înţelepciuni”.50

În jurul anului 1200, naturalistul Alexandre Neckham laudă lucrarea *Analiticele Secunde* a lui Aristotel, citând din ea un text preluat din traducerea lui Iacob din Veneţia.51 Mai târziu, teologul şi filosoful englez Robert Grosseteste (1170/1175 – 1253) foloseşte şi comentează *Analiticele Secunde* în faţa studenţilor de la Universitatea Oxford în jurul anului 1230. P. Rossi, care a editat acest text, a stabilit „cu certitudine” că teologul franciscan lucrase cu versiunea lui Iacob din Veneţia şi glosele acestuia.52 Mai mult, foarte frumosul manuscris al *Eticii nicomahice*, păstrat la Biblioteca din Avranches, conţine un mare număr de glose marginale, cu un scris foarte fin şi foarte lizibil, pe care trebuie să i-l atribuim lui Robert Grosseteste care avea, după cum se pare, legături cu abaţia de la Muntele Saint-Michel.53 La sfârşitul secolului al XIII-lea, Willem van Moerbeke a avut grijă să revizuiască traducerea cărţii *Analiticele Secunde*, realizată de clericul veneţian.54

Cele două personalităţi ale gândirii teologice şi filosofice din secolul al XIII-lea, Albert cel Mare şi Sfântul Toma d’Aquino au folosit traducerile greco-latine ale *Fizicii*, *Metafizicii* şi *Analiticelor Secunde*. Albert cel Mare a avut traducerea *Analiticelor Secunde* realizată de Iacob din Veneţia. Sigur, el vorbeşte de „traducerea lui Ioan”, 55 dar L. Minio-Paluello constată că de multe ori termenii greceşti sunt traduşi aşa cum doar Iacob din Veneţia a procedat. De altminteri, el a demonstrat că Sfântul Toma d’Aquino utilizase un manuscris pe care se aflau traducerea lui Iacob din Veneţia şi *Composita*, 56 Mai regăsim urme ale traducerilor lui Iacob din Veneţia până la sfârşitul secolului al XIV-lea, iar dacă este să îi dăm crezare lui L. Minio-Paluello, acestui traducător i s-ar datora o bună parte din vocabularul nostru filosofic.

2. CELELALTE TRADUCERI GRECO-LATINE ŞI RĂSPÂNDIREA LOR

Iacob din Veneţia nu a fost singurul care a desfăşurat o activitate de traducere a operelor lui Aristotel. *Fizica*, *Metafizica*, *Analiticele Secunde* şi chiar Topicele57 au reţinut atenţia altor traducători, rămaşi anonimi, dar demersul lor confirmă importanţa transpunerilor realizate direct din textele greceşti.

A existat o altă traducere a *Fizicii*, publicată sub numele de *Translatio vaticana*, 58 deoarece singurul manuscris care se păstrează se află în arhivele de la Vatican. A. Mansion, primul său editor, susţinea că această versiune este chiar mai veche decât cea a lui Iacob din Veneţia, căci el s-ar fi inspirat din ea şi ar fi corectat-o de mai multe ori.59 Totuşi, editorii mai recenţi, F. Bossier şi J. Brams, susţin, din contră, faptul că textul lui Iacob din Veneţia l-a influenţat pe autorul *Vaticanei*, fără a se putea pretinde că acesta a realizat o revizuire a celui dintâi.60 Oricum ar fi, vom reţine că la curtea pontificală s-a constituit un adevărat centru de studiere a gândirii lui Aristotel încă din secolul al XII-lea. De altminteri, analiza vocabularului utilizat arată că Albert cel Mare a consultat textul *Fizicii* în traducerea *vaticana.61*

Şi *Analiticele Secunde* au cunoscut o altă traducere efectuată din textul grecesc şi atribuită unui necunoscut, numit fără îndoială „Ioan”, ce răspundea la un anumit moment dat cererii unui savant, unui „doctor”, aşa cum arată în prologul lui.62 Numele de „Ioan” figurează clar într-un manuscris parizian al traducerii lui Iacob din Veneţia, într-o glosă pe care o corectează cu ajutorul *Translation Iohannes*, 63

Opera lui „Ioan” datează de dinainte de 1159, căci Ioan din Salisbury face o rapidă aluzie la ea, comparând-o cu cea a lui Iacob din Veneţia şi considerând-o mai nouă

(*novam*).64 Există un singur manuscris al acesteia, în prologul căruia autorul îşi explică proiectul:

„Într-adevăr, traducerea lui Boeţiu nu ne-a parvenit integral, iar ceea ce s-a păstrat din ea este tern şi deformat.65 Mai mult, învăţaţii din Francia atestă prin tăcerea lor că traducerea lui Iacob este învăluită în tenebrele propriei sale obscurităţi şi nu îndrăznesc să o difuzeze, deşi ea se află în posesia lor, aşa cum deţin şi comentariile aceluiaşi Iacob". 66

Menţionarea „erudiţilor din Francia" – Franţa de Nord – ne duce cu gândul la două mari centre intelectuale de la jumătatea secolului al XII-lea: şcolile de la Chartres şi de la Paris. Or, la Chartres, Guillaume de Conches (d. 1154), care l-a avut ca elev pe Ioan din Salisbury, dispunea de mai multe traduceri ale lui Hunayn ibn

Ishaq – în special, cea a lucrării *Isagoga* a lui Porfir – iar în jurul anului 1140, Thierry de Chartres poseda o colecţie completă a operelor logice ale lui Aristotel, cu excepţia, totuşi, a *Analiticelor Secunde*. Ceea ce confirmă importanţa interesului manifestat faţă de Aristotel în partea septentrională a regatului la mijlocul secolului al XII-lea. „Ioan" a tradus din greacă, aşa cum el însuşi precizează:

„Pe când eram ocupat cu numeroase activităţi, m-aţi ales şi m-aţi îndemnat să traduc din greacă în *Xzxtă Analiticele Secunde*, ceea ce am şi început cu mare plăcere de vreme ce ştiam că această carte avea un conţinut bogat, şi că era evident că latinii trebuiau să o cunoască".67

Existenţa acestei opere de comandă, efectuată fără îndoială la cererea unui abate sau a unui episcop, dovedeşte că în Franţa de Nord erau cunoscători de greacă şi că în această regiune existau manuscrise ale unora dintre operele lui Aristotel, tocmai acelea despre care se credea că Occidentul nu le cunoscuse decât graţie

versiunilor transpuse la Toledo. Mai vedem şi că *Analiticele Secunde* interesează prin conţinutul lor, deoarece sunt încărcate de „cunoaştere”, iar în consecinţă există preocuparea pentru difuzarea a ceea ce „latinii trebuie să afle”.

Această nouă traducere a *Analiticelor Secunde* a avut mai mult succes decât ne-ar putea face să credem existenţa unui singur manuscris. Într-adevăr, ea este menţionată în adnotări marginale pe copiile versiunii lui Iacob din Veneţia şi este folosită pentru a o îmbunătăţi pe aceasta din urmă. Astfel, manuscrisul de la Salamanca68 are o sută cincizeci de corecturi. O glosă pe un manuscris de la Oxford recurge la traducerea lui Ioan pentru a completa un termen lipsă în cea a lui Iacob din Veneţia, despre care înţelegem, în acest fel, că este traducerea de referinţă…69. Cam cincizeci de alte manuscrise fac apel la glose pentru a corecta textul lui Iacob din Veneţia, pentru a face o adăugire sau pentru a însera o notă.70 Toate arată, deşi nu s-a păstrat decât un singur exemplar din traducerea lui „Ioan”, bogăţia răspândirii sale şi preocuparea copiştilor, ca şi a utilizatorilor, de a avea la dispoziţie cele mai bune traduceri posibile, exigenţă a cărei importanţă am subliniat-o mai sus pentru istoria culturală a Evului Mediu european.

Sunt cunoscute două traduceri suplimentare ale Metafizicii datând din secolul al XII-lea. Una este numită de specialişti *media* sau *anonyma*, cealaltă este denumită *composita*.

Traducerea *anonyma*, care este datată de specialişti în a doua jumătate a secolului al XII-lea, a fost realizată şi ea direct din greacă.71 Deci nu este vorba de o operă a lui Gerard de Cremona, în catalogul traducerilor în care nu figurează, de altminteri, *Metafizica*, şi încă şi mai puţin de cea a lui Michael Scotus, realizată în primul sfert al

secolului al XIII-lea. G. Vuillemin-Diem, printr-o studiere foarte precisă a tehnicilor de traducere şi a alegerilor la nivelul vocabularului, a arătat că autorul ei era şi cel cel al *Fizicii* din *Translatio vaticana.71* Este posibil ca traducerea *Metafizicii* pe care a realizat-o să fi fost completă: din cele paisprezece cărţi ale textului lui Aristotel nu lipseşte decât a XI-a carte. Şi manuscrisele din această traducere a *Metafizicii* sunt uimitor de numeroase: douăzeci şi patru datează din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, dintre care şaisprezece sunt în mod sigur din secolul al XIII-lea.73 Păcat că istoria nu ne-a păstrat numele acestui om capabil să traducă şi *Metafizica* şi *Fizica* lui Aristotel – un al doilea Iacob din Veneţia, dar excelent…

Traducerea zisă *composita* o reia pe cea a lui Iacob din Veneţia şi datează tot din a doua jumătate a secolului al XII-lea.74 Autorul rămâne tot necunoscut. El nu are mai multe cunoştinţe de greacă decât Iacob din Veneţia, dar stilul său latin este mai fluid şi mai curat.75 Nu putem spune dacă a realizat traducerea direct dintr-o versiune greacă, ajutându-se de traducerea lui Iacob din Veneţia, sau dacă, alegând o soluţie mai simplă, a reluat textul lui Iacob din Veneţia şi l-a schimbat, ici şi colo, în funcţie de propriile alegeri. Altfel spus, este dificil să ştim dacă este vorba de o simplă revizuire sau de o compoziţie originală, dar faptul că acest autor nu pare să aibă o perfectă cunoaştere a limbii greceşti ne conduce să apreciem că este posibil ca lucrarea lui să fie o revizuire. Situaţie care ne face să ne gândim şi mai mult la faptul că Iacob din Veneţia realizase o traducere integrală a *Metafizicii*. Opera a cunoscut un real succes, deoarece s-a păstrat în circa treizeci de manuscrise datând din secolul al XIII-lea. Aceste prime traduceri ale *Metafizicii* sunt utilizate de Petru Lombardul: autorul *Sentinţelor*, într-o glosă marginală pe unul dintre manuscrisele sale, spune într-

adevăr că a studiat textul lui Aristotel în 1175.76 În 1220, Guillaume le Breton atrage atenţia că, în urmă cu zece ani, „la Paris în epoca respectivă erau citite anumite cărţi ale lui Aristotel, numite «compozite» şi care făceau cunoscută *Metafizica*; ele fuseseră aduse de curând de la Constantinopol şi traduse din greacă în latină”. 77

Este posibil ca introducerea acestor cărţi să fi fost legată de cucerirea oraşului de către cruciaţi în 1204. Remarca lui Guillaume le Breton arată că nu numai unele manuscrise greceşti continuau să ajungă în Occident, ci şi că activităţile de traducere din greacă în latină continuau. Există filiera greacă de transmitere directă în Occident a operelor lui Aristotel (sau ale lui Platon).

În 1210, citirea cărţilor lui Aristotel având drept subiect natura a fost interzisă de papalitate, dar nu şi cea a *Metafizicii*, care a fost totuşi victima aceleiaşi sancţiuni în 1215.78 Măsurile respective nu au avut în realitate nicio consecinţă, de vreme ce textele incriminate erau încă materie de studiu la Toulouse în 1229.

Primele comentarii la opera lui Aristotel: rolul comunităţii de la Muntele Saint-Michel

Importanţa comunităţii de la Muntele Saint-Michel pare esenţială în procesul de răspândire a gândirii lui Aristotel, dar distrugerile din al Doilea Război Mondial au deteriorat în mod semnificativ patrimoniul abaţiei. S-au conservat totuşi unele dintre traducerile greco-latine ale lui Aristotel în manuscrise contemporane cu aceste transpuneri – sau cu cele care le-au urmat curând79. În afara unui manuscris din secolul al X-lea, astăzi dispărut, ce conţinea un rezumat al *Categoriilor*, mai multe dintre izvoarele amintite datează de la mijlocul secolului al XII-lea, în epoca lui Robert de Torigny. Toate aceste traduceri au fost realizate din originalul grecesc.

Biblioteca municipală din Avranches a păstrat nouă

manuscrise ale operelor lui Aristotel în latină, ce conţin traducerile greco-latine a treizeci şi unu de texte ale filosofului.80 Cel mai vehi datează din secolul al X-lea şi al XI-lea. Este alcătuit din copiile lucrărilor *Logicii*, mai ales *Categoriile*, şi arată vechimea interesului manifestat de călugării din abaţie faţă de cărţile lui Aristotel. Acesta este, fără îndoială, opera unui monah grec, Anastasie Veneţianul, atras de faima comunităţii de la Muntele Saint-Michel şi de apropierea de mănăstirea Bec-Hellouin în care era abate savantul Lanfranc, viitor arhiepiscop de Canterbury.81 În comunitatea de la Bec s-a format Sfântul Anselm, despre care ştim că a împrumutat de la Aristotel conceptul de necesitate care devine o noţiune fundamentală a teologiei sale raţionale.82 C. Viola susţine că „deşi Anselm nu menţionează numele lui Aristotel decât în mod excepţional, influenţa lui ştiinţifică este neîndoielnică”.83

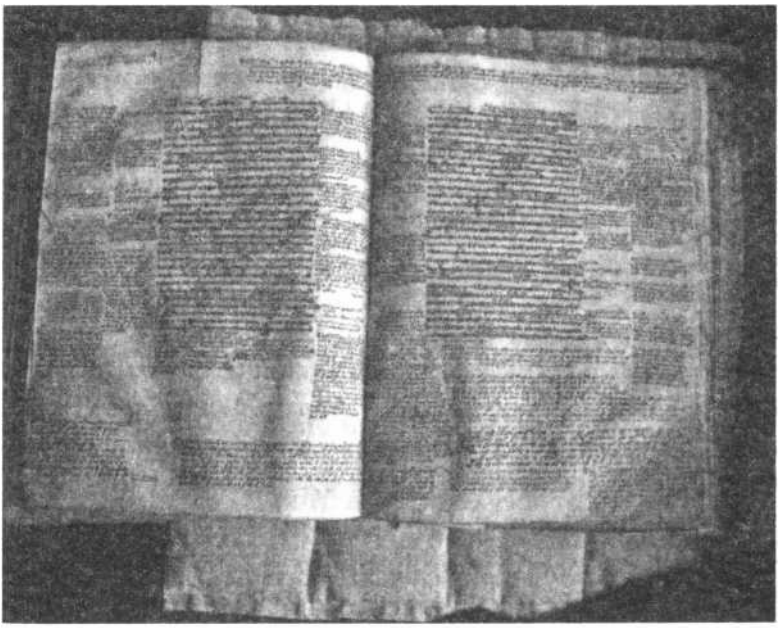
De altminteri, abaţia de la Bec poseda toate traducerile realizate de Boeţiu, aşa cum arată un inventar al bibliotecii sale.84 Robert de Torigny care a fost monah la Bec şi şi-a făcut studiile aici, înainte de a fi ales abate al comunităţii de la Muntele Saint-Michel, la 27 mai 1154, a luat cunoştinţă de opera lui Aristotel încă din tinereţe. Apoi, a fondat în comunitate un *scriptorium* ce a permis constituirea unei foarte importante biblioteci, în care se aflau, după spusele lui, o sută patruzeci de volume.85 Este uşor de înţeles că în jurul anului 1157 el a avut grijă să-şi modifice *Cronica*, înserând o glosă despre activitatea lui Iacob din Veneţia.

În comunitatea de la Muntele Saint-Michel au fost copiate manuscrisele 221 şi 232 de la Avranches, ale căror indicii de provenienţă atestă că vin de acolo.86 Manuscrisul 232 a servit, fără îndoială, drept model copiştilor pentru răspândirea operelor lui Aristotel. Trei

dintre tratatele aristotelice din care este alcătuit, *Metafizica*, *De generatione et corruptione* şi *Ethica*, se află într-un manuscris din secolul al XII-lea de la Biblioteca de la Oxford, şi provenind din nordul Franţei.87 Poate că în afară de *De generatione et corruptione*, a cărui copie de la Oxford pare mai veche, toate textele păstrate în manuscrisele de la Avranches constituie cele mai vechi documente pe care le posedăm cu aceste prime traduceri latine ale lui Aristotel.

Celelalte şapte manuscrise de la Avranches ce conţin opere ale lui Aristotel sau ale altor autori greci au aparţinut comunităţii de la Muntele Saint-Michel şi figurează în inventarul din biblioteca abaţiei. Marele număr de manuscrise cu operele lui Aristotel, originare din comunitatea de la Muntele Saint-Michel, deţinute de Biblioteca din Avranches arată interesul călugărilor pentru filosofia şi ştiinţa grecească, la mijlocul secolului al XII-lea.

De altminteri, Aristotel nu este numai tradus, ci operele sale sunt şi comentate: foarte numeroase glose marginale şi interliniare se regăsesc în cea mai mare parte dintre manuscrisele de la Avranches. Deseori, ele acoperă marginile, iar pe unele dintre



Glose ce însoțesc traducerea lucrării *Respingerile sofiștilor* de Aristotel. (Orașul Avranches, Biblioteca Municipală, Ms. 227, fo. 104v-105, sec. al XIII-lea.)

ele, glosele sunt şi sus şi jos, aşa încât constituie un text mai lung decât cel pe care îl comentează.88

Aceste glose, uneori cu un scris foarte îngrijit, reprezintă cea mai veche exegeză latină a operelor lui Aristotel; ele ar merita să fie editate şi traduse.

A

Cine a redactat aceste scurte comentarii? În ceea ce priveşte *Metafizica*, autorul lor este neîndoielnic Iacob din Veneţia; tehnica de traducere utilizată pentru glose este identică celei care a permis elaborarea textului latin al lui Aristotel. Acest fapt confirmă opinia lui Robert de Torigny care-l considera nu numai traducător, ci şi comentator. Să mai subliniem şi că un manuscris de la Toledo vorbeşte explicit de „traducerea şi comentariile traduse de acelaşi Iacob”.89 Nu ştim dacă celelalte adnotări sunt traduceri

de comentarii greceşti anonime, scrise şi ele pe marginea manuscriselor greceşti, sau dacă avem de-a face cu glose realizate de traducători. În acest ultim caz, autorii ar putea fi membrii cercului lui Richard, arhidiacon la Coutances, căruia Ioan din Salisbury i-a cerut să adauge note explicative la textele lui Aristotel.

Ca atare, în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, în prima jumătate a secolului al XII-lea, pentru prima dată în Occident, au fost comentate, cu ajutorul textelor greceşti, lucrările: *Primele* şi *Analiticele Secunde*, *De anima*, *De generatione et corruptione*, *Ethica vetus*, *De memoria*, *Physica* şi *Metaphysica vetustissima*. Aşadar, toate acestea.

În consecinţă, traducerile lui Iacob din Veneţia, ale lui „Ioan", ale celui pe care-l putem numi anonimul de la Vatican şi ale altui autor anonim al lucrării *Metaphysica Composita* au precedat traducerile venite din Spania şi au avut un enorm succes.

Aceşti traducători n-ar fi avut o activitate atât de bogată dacă nu ar fi existat cereri din partea abaţilor sau a teologilor din nordul Franţei sau din Anglia. Studiind manuscrisele, scrisorile, glosele, putem vedea cum se acumulează o serie de indicii care atestă existenţa unui important nucleu de intelectuali, interesaţi nu doar de filosofia lui Platon, fapt deja cunoscut, ci şi de cea a lui Aristotel:

Iacob din Veneţia, Ioan din Salisbury, Berbert de Boseham etc. Un fapt este de necontestat: în prima jumătate a secolului al XII-lea, în nordul Franţei şi în Anglia, în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, la Coutances, la Chartres, la Paris şi la Oxford, a fost iniţiată o vastă activitate de traducere a operelor filosofice şi ştiinţifice ale lui Aristotel, sprijinită de comanditari şi de cititori, un bogat mediu de teologi şi de filosofi, pasionaţi

de *logosul* grec.

Activităţile de traducere şi de cugetare filosofică pe care le-a iniţiat, atestate prin prezenţa actuală a manuscriselor, fac din comunitatea de la Muntele Saint-Michel unul dintre primele centre de dezvoltare intelectuală din Evul Mediu. În jurul marii abaţii a apărut astfel un front deschizător de drumuri în cultura europeană, încă din prima jumătate a secolului al XII-lea. Unele dintre rădăcinile Europei sunt neîndoielnic mai mult aici decât pe malurile Eufratului.

CAPITOLUL IV
ISLAM ŞI CULTURA GREACĂ

„Religia şi imperiul nostru sunt arabe şi gemene […]. Ştiinţele din toate ţările au fost traduse în arabă, iar graţie acestui fapt, au fost înfrumuseţate […]. Aş prefera să fiu jignit în arabă decât să fiu lăudat în persană”. 1

Trebuie oare să deducem din mulţimea de traduceri efectuate de sirieci că spiritul raţionalismului grec s-a răspândit în universul musulman? De multe ori abordată, chestiunea a fost deseori rezolvată în acelaşi sens, cel al elenizării Islamului. Odată cu preluarea puterii de abbasizi în 751, s-ar fi produs, după opinia mai multor istorici, o mutaţie de amploare: Islamul s-ar fi deschis cu entuziasm faţă de cultura antică din care s-ar fi inspirat mult, apoi i-ar fi dat o nouă dimensiune.2 Dacă nu găsim deloc referiri explicite la ştiinţa iraniană sau la cea indiană la autorii musulmani, în schimb moştenirea greacă este într-adevăr menţionată – deşi este discutată – şi se bucură de un mare respect în ochii savanţilor. Avicenna se inspiră din Platon – mai bine spus, cu precădere din neoplatonicieni –, iar Averroes se dedică muncii unui imens comentariu al ansamblului operei lui Aristotel. Confirmă acestea teza unui „Islam al Luminilor”, însetat de ştiinţă şi de filosofie, călăuzit de califi luminaţi, al căror prototip este Al-Mamun

(813 – 833), sau realitatea este mai nuanţată?

Nu este cu adevărat potrivit să vorbim despre „lumea musulmană” pentru că în interiorul ei, în multe activităţi pe care le numim ştiinţifice (astronomie, matematică, medicină), se remarcă cei care nu sunt musulmani: creştinii, evreii, sabeenii.

Idiomul folosit de oamenii de cultură era arabă, dar realitatea pe care o învăluie acest termen este complexă şi nuanţată. Dacă mulţi dintre savanţi erau arabi (Hunayn ibn Ishaq) sau arabizaţi (Yuhanna ibn Masawayh), persanii convertiţi la islam s-au afirmat şi ei ca matematicieni, medici, filosofi (Avicenna) sau ca istorici (Tabari, Baladuri). Ca atare, trebuie să distingem atitudinile musulmanilor şi ale nemusulmanilor faţă de moştenirea antică pentru a evalua importanţa, natura şi limitele elenizării lumii islamice, concepută ca un univers politic şi civilizaţional în care islamul-religie domină, în care limba comună este arabă, dar în care savanţii provin din popoare şi din credinţe diferite.

În sfârşit, în aceeaşi măsură la Damasc, la Bagdad şi în Bizanţ, numărul celor care ştiu să scrie şi să citească nu era, între secolele al VIII-lea şi al XII-lea, prea mare. Analfabetismul era majoritar, aşa cum se întâmpla în aceeaşi perioadă şi în Occident.3 Dacă ne punem întrebări asupra răspândirii unei culturi înseamnă că ne interesăm de un număr restrâns de persoane, de altminteri dificil de estimat, din lipsa unor izvoare suficiente. În orice caz, ştiau să scrie şi să citească în *Dar* al-*Islam* juriştii, ulemalele, imamii însărcinaţi cu rugăciunile, o parte dintre ofiţerii superiori, funcţionarii care colectau impozitele, chiar şi ţăranii instruiţi... Câţi dintre ei se ocupau de ştiinţe, de matematică sau de filosofie? Nu mai mulţi decât în Bizanţul din aceeaşi epocă, poate chiar mai puţini, din cauze culturale şi politice; studierea Coranului şi a

comentariilor sale (tafs*âr)* *sa*u cercetările asupra ḥadīthurilor şi a lanţurilor lor de transmiţători preocupau multe spirite.

I. RAPORTUL ISLAMULUI CU ERUDIŢIA GREACĂ: ACCEPTARE, INDIFERENŢĂ SAU RESPINGERE?

În prezenţa culturii antice, atitudinea noilor stăpâni ai Orientului Apropiat putea avea patru faţete: adoptare, respingere, indiferenţă, împrumuturi selective prin intermediul unui filtru cultural sau religios. Indiferenţa domina deseori, dar au existat şi numeroase respingeri radicale. În general, din moştenirea greacă se reţinea ceea ce nu contrazicea învăţătura coranică. Recepţia pozitivă a fost ultraminoritară, deşi s-a aflat în relaţie cu oameni de excepţie ca Al-Farabi, Avicenna, Abu Ma shar, Averroes. Totuşi, această acceptare s-a realizat cu o formă de adaptare.

Grecia: un univers străin

Creştinii din Europa nu puteau decât să se simtă, într-un fel, moştenitorii Greciei; ei cunoşteau – chiar dacă nu foarte bine – câteva figuri istorice, mănăstirile posedau rezumate din *Iliada*, 4 iar Părinţii greci nu erau chiar necunoscuţi. Cultura romană nu fusese niciodată uitată în mănăstiri, unde erau păstrate sau erau recopiate operele lui Virgiliu, Ovidiu, Cicero, Lucan sau Seneca.

Din contră, Grecia – ca şi Roma – reprezenta o lume radical străină Islamului, din cauze religioase, dar şi politice, Imperiul bizantin continuând, de-a lungul secolelor, să se opună expansiunii musulmane, atât în zona Mediteranei, cât şi în Asia Mică. În general, musulmanii nu erau interesaţi de limbile popoarelor cucerite. La acestea se mai adaugă şi câteva cauze logice. Pe de o parte, arabă era limba sacră prin excelenţă, cea a revelaţiei. Aşadar, concepţia lor era că celelalte popoare aveau obligaţia de a o cunoaşte. Arabii nu se simţeau deloc obligaţi să înveţe

idiomurile păgânilor sau ale „oamenilor cărţii”. Apoi, limba greacă era suportul concepţiilor creştine, chiar păgâne dacă ne referim la filosofii Antichităţii. Or, încă din timpul când predica, Mahomed îi atenţiona pe musulmani să se ferească de tot ceea ce putea să-i îndepărteze de adevărata credinţă care le fusese arătată. În această situaţie, universul grecilor din Antichitate trebuia să fie respins, ca şi cel din *Jahiliyya* arabă, epocă în care păgânismul domina la Meca şi în Hijaz. În sfârşit, cuceritorii, noii stăpâni ai vastelor spaţii, au început să le arabizeze rapid, pentru eficacitate administrativă, militară şi politică.5

Chiar dacă nu învăţau limba greacă, emirii sau califii aveau în cercul lor traducători de origine greacă, coptă sau siriacă. Fenomenul s-a perpetuat. Avem în acest sens o mărturie din secolul al X-lea, într-o scrisoare a unui umanist bizantin, mitropolitul de Cezareea, Arethas, care-i scrie emirului Damascului. El nu foloseşte greaca clasică, ci greaca vorbită, numită „demotică”, pentru ca sarazinii să-l înţeleagă, aşa cum se precizează într-o notă marginală.6 Interpreţii emirului, probabil creştini, în mod sigur nu cunoşteau greaca clasică din ce în ce mai puţin folosită în Siria din acea vreme.

Ca şi juriştii, nici imamii sau ulemalele musulmane nu erau preocupaţi să înveţe limba greacă; ca atare, cunoaşterea ei a rămas apanajul creştinilor. Necunoscând limba, elitele musulmane nu aveau decât un acces indirect la gândirea şi la ştiinţa greacilor.

De la Omeyyazi la Abbasizi: practicarea unei selecţii în privinţa culturii greceşti

În epoca omeyyadă (661 – 751), domeniul ştiinţelor profane nu a fost deloc încurajat.7 Cauze politice, militare şi religioase explică acest fapt. Preocuparea majoră a califilor omeyyazi, după teribilul şoc al *fitnei8* şi al

războaielor interioare dintre partizanii şi adversarii lui Ali (656 – 680), a fost cea de fixare a textului coranic şi de evitare a oricărei abateri care ar fi dăunat literei eterne a Cărţii lui Dumnezeu. Acceptarea introducerii unei gândiri greceşti raţionaliste într-un moment în care era nevoie de întărirea ortodoxiei religioase ar fi fost o strategie greşită. Astfel, domnia lui Abd al-Malik (685 – 705), asistat de Al-Hajjaj, a fost o perioadă de răscruce pentru constituirea textelor coranice, pentru întărirea poziţiei culturii islamice şi pentru arabizarea lingvistică.9

Cucerirea unei părţi din Imperiul Bizantin (Siria, Palestina, Egipt, Maghreb) i-a pus pe arabii musulmani în contact cu o lume în care ei nu avuseseră încredere: învingătorii s-au stabilit în afara oraşelor, în tabere fortificate şi nu au avut contacte cu elitele culturale ale Imperiului Grec, multe dintre acestea, de altminteri, fiind deja în pribegie.10 Dacă nu este sigur că Amr ibn al-As, un general în serviciul califului Umar – ale cărui peceţi purtau imaginea unui taur pregătit de luptă11 – e cel care a incendiat biblioteca din Alexandria în 646 – este mai probabil faptul că a lăsat să se răspândească un foc accidental –, cuvintele care-i sunt atribuite cu această ocazie, chiar dacă apocrife, pot să oglindească starea de spirit a cuceritorilor: „Dacă aceste cărţi conţin ceea ce este deja în Coran, ele sunt inutile. Dacă ele conţin lucruri care-i sunt opuse, atunci sunt dăunătoare”. În ambele situaţii, cărţile puteau fi arse.

Respingerea – sau indiferenţa – în raportul cu erudiţia grecească se manifestă şi în distrugerea centrelor culturale constituite în mănăstiri, musulmanii acţionând asemenea vikingilor. Şi Muntele Athos a fost atacat violent de mai multe ori: în „Muntele sfânt” al ortodocşilor, mănăstirea Vatoped – cea mai importantă după Marea Lavră imperială, precum şi mănăstirea georgiană Iviron –

ar fi fost parţial jefuită în 862. Raidurile poruncite de califi în toată Anatolia – celebrul Harun al-Rashid a condus mai multe expediţii armate de amploare în tot nordul Asiei Mici în 782, 805, 806, mai ales în Paflagonia şi în Bitinia, până sub zidurile Niceei – nu aveau drept obiectiv recuperarea manuscriselor ce conţineau cultura greacă, ci obţinerea de prăzi de pe marile domenii funciare deţinute de mănăstiri sau de la marii proprietari bizantini. D. Jacquart vorbeşte cu această ocazie de „episoade de selecţie distrugătoare în biblioteci”.12

În Mediterana, raidurile aveau loc în fiecare an, cu puţine excepţii. Insulele au fost cucerite una după alta: Rodos în 807, Creta în 825 – 827, Cicladele în 826 – 828. Italia de sud a fost atacată de mai multe ori: cucerirea oraşului Brindisi în 838, a oraşului Capua şi întemeierea unui emirat arab la Bari. Sicilia, ţinta prioritară (cucerirea oraşului Palermo între 830 şi 834, a Messinei în 838), a fost ocupată aproape în totalitate în 854; Siracuza a fost cucerită în 878. Şi locurile cele mai ştiute din Occident au cunoscut asemenea expediţii armate. În 846, un atac rapid a dus la incendierea bisericii Sfântul Petru de la Roma, situaţie în urma căreia papalitatea a decis construirea zidului celebrei cetăţi leonine. În 881, călugării de la mănăstirea Sf. Vincent din Vulturne au fost măcelăriţi, în timp ce, doi ani mai târziu, marile abaţii de la Farfa şi de la Monte-Cassino au fost devastate. Raziile erau recurente, iar insecuritatea a persistat atât de mult, încât mănăstirea Sf. Vincent din Vulturne a fost reocupată abia în 914, iar Monte-Cassino, una dintre cele mai importante mănăstiri din Occident, a putut să-i primească din nou pe călugări abia în 949. Lista bisericilor şi mănăstirilor distruse de musulmani în Italia de sud şi în Italia centrală, ca şi cea a populaţiilor luate în sclavie în Sicilia, în Pouilles, în Calabria, în Dalmaţia… ar fi lungă.

Dacă raziile din zona Mediteranei au provocat multe distrugeri, în anumite cazuri expediţiile s-au soldat cu luarea unor prăzi sub formă de cărţi. Acest fapt este precizat de mai mulţi autori musulmani: Al-Masudi (d. 956) „Al-Qifti (1172 – 1248) sau Ibn Abi Usayb Pa (1194/1203 – 1270).13 Cartea lui Al-Qifti (Ki*tab Ikhbar al-ulama bi akhbar al-hukama,* dedicată „savanţilor şi înţelepţilor) este cea care prezintă cele mai multe informaţii despre istoria tradiţiei greceşti în Islam; dar, scrisă în secolul al XIII-lea şi relatând fapte care se derulaseră între secolele al VIII-lea şi al X-lea, ea trebuie folosită cu prudenţă.

Opiniile juriştilor musulmani nu coincideau în privinţa acestui tip de pradă de război. În general, se considera că trebuie distruse lucrările religioase, dar textele ştiinţifice erau păstrate pentru a fi studiate. În cazuri rare, cărţile fac parte din tributul impus de arabi bizantinilor învinşi; situaţia este relatată de Said al-Andalusi (1029 – 1070) în ceea ce-l priveşte pe Al-Mamun, care a avut astfel posibilitatea de a intra în posesia unor opere filosofice şi medicale.14

Said al-Andalusi scrie cu scopul de a-i pune în valoare pe abbasizi şi de a-i denigra pe predecesorii lor omeyyazi. În privinţa modului în care cei dintâi au ajuns la putere, el scrie: „Minţile au ieşit din apatie, iar inteligenţa din somnolenţă”.15

Totuşi, în afara acestui calif, se pare că niciun alt suveran abbasid nu a gândit la fel.16 Câţiva mecena au fost interesaţi de traducerea unor opere medicale şi i-au comandat lui Hunayn ibn Ishaq traducerile unor cărţi de medicină: cei care au cerut traduceri în siriacă erau toţi creştini, cei care voiau versiuni arabe erau funcţionari sau învăţaţi persani, preocupaţi, după cum spune F. Micheau, de accesul la o cunoaştere asupra căreia creştinii aveau monopolul.17 Printre aceştia din urmă se pare că erau cei

trei fraţi Banu Musa, cunoscuţi mai mult pentru faptul că erau în căutare de manuscrise de matematică în greacă.18

Câţiva califi au încercat să aducă din Bizanţ unele manuscrise ştiinţifice. Faptul este atestat de Al-Mahdi (775 – 785) care i-a cerut catolicosului nestorian Timotei să-i ofere o copie din *Topicele* lui Aristotel.19 Acelaşi lucru se pare că a încercat şi Al-Mamun, dacă este să dăm crezare unor autori, care însă i-au urmat, precum Al-Nadim (mort în jurul anilor ’995 – 998) sau Ibn Abi Usaybi a. Ei evocă o misiune trimisă cu acest scop la Bizanţ în jurul anului 815. Dar pentru cine altcineva? De altminteri, nu era deloc nevoie să se apeleze la împăraţii bizantini pentru lucrări. Era suficient să se caute în bibliotecile mănăstireşti din teritoriile integrate în *Dar* al-*Islam*. Hunayn ibn Ishaq relatează modul în care, dorind să obţină o carte a lui Galen, a mers în Siria, în Palestina şi în Egipt…20

Dacă îi este recunoscută importanţa culturii greceşti, faptul se întâmplă în unele cazuri cu scopul de a se demonstra că lumea musulmană a ştiut să se ridice la nivelul acesteia. Mai mult, un asemenea demers nu este lipsit de un substrat constituit din polemici, legate de conflictele interne din *Dar* al-*Islam*. Opera lui Said al-Andalusi este un bun exemplu în acest sens. Al-Andalus21 este prezentat ca un centru de desăvârşire a ştiinţei greceşti; dacă ştiinţele sunt universale, autorităţile incontestabile în respectivele domenii sunt tot grecii (Aristotel, Galen, Ptolemeu). Al-Andalus dezvoltă ideea că ştiinţele au fost transmise de la o civilizaţie la alta ca o moştenire culturală. El îi elogiază pe grecii care au dezvoltat toate ştiinţele şi a căror cultură a fost utilă „tuturor oamenilor”. Elogiul îl face să deplângă declinul ştiinţelor în Islam încă din secolul al IX-lea – „Ştiinţele erau subestimate fără încetare, iar tulburările erau continue” – apoi, să celebreze o reînnoire care s-a produs la sfârşitul

secolului al X-lea şi la începutul secolului al XI-lea, preluarea acestor ştiinţe în Orientul musulman fiind asigurată de Al-Andalus. În acest sens, Said citează şaizeci şi nouă de nume de savanţi din epoca regatelor din regiunea Al-Andalus.22

De altminteri, în Al-Andalus nu este adoptată clasificarea ce face diferenţa dintre ştiinţele tradiţionale – sau religioase – şi cele raţionale – sau străine – ce există în Orient, la Al-Khwarizmi, de exemplu. Aceasta fără nicio îndoială, deoarece musulmanii nu aveau, comparativ, o solidă cultură ştiinţifică străină – în afara medicinei – şi, ca atare, nu au simţit nevoia de a se proteja sau de a face alegeri. Sentimentul de superioritate este foarte important. Ibn Abi Usaybi a fi subestimează pe Avicenna şi arată că medicul Abu al-Ala Zuhr (d. 1130), căruia i-a fost adus un exemplar din *Qanun*, tratatul de medicină al lui Avicenna, îl excludea din biblioteca sa şi îl folosea pentru ca pe marginile lui să-şi scrie prescripţiile! 23

Spiritul Greciei în „Casa înţelepciuniif?

După opinia mai multor autori, abbasizii au creat în secolul al IX-lea un *Bayt* al-*Hikma*, o „Casă a înţelepciunii”, din care se pare că făceau parte savanţi din toate religiile şi din toate disciplinele.24 Această casă ar fi asigurat toate traducerile de texte greceşti sub îndrumarea unui triumvirat: un persan musulman, un evreu şi un creştin (Yuhanna ibn Masawayh). La originea acestei istorii se află o relatare înserată de Al-Nadim în lucrarea sa *Fihrist*, ce arată cum Al-Mamun, visându-l pe Aristotel, ar fi decis să traducă ştiinţa greacă în limba arabă…25 Câtă încredere să-i acordăm însă autorului, librar de profesie şi îndrăgostit de cărţi, care scrie textul la mai mult de o sută cincizeci de ani după ce faptele s-au petrecut?

Sprijinindu-se pe relatarea lui Al-Nadim şi pe fragmentul în care Said al-Andalusi îl elogiază pe Al-

Mamun, M. Arkoun asociază venirea cărţilor greceşti cu formarea *Bayt* al-*Hikma*, descrisă în aceşti termeni: 26

„Astronomi, matematicieni, gânditori, învăţaţi, traducători îşi desfăşoară activitatea şi se reunesc în Casa înţelepciunii […]. Colecţiile din această bibliotecă princiară accesibilă unei elite luminate s-au îmbogăţit cu texte greceşti recent traduse. Loc de consultare, de copiere şi de întâlnire, Bayt *al*-H*ik*m*a a a*sigurat răspândirea culturii antice: Aristotel, Platon, Hipocrate, Galen, Ptolemeu, Dioscoride, Euclid, toate marile nume ale filosofiei şi ale ştiinţei greceşti au fost introduse în spaţiul Islamului. O intrare în masă ce a atras curiozitatea altora şi a dus la promovarea spectaculoasă a raţiunii ca mijloc şi garanţie a cunoaşterii”.

Studii mai precise au corectat această viziune, al cărei entuziasm trebuie să fie temperat printr-o întoarcere la izvoarele contemporane faptelor. În această privinţă este important de studiat elogiul pe care Said al-Andalusi i-l face califului Al-Mamun. El arată un suveran înconjurat de „savanţi”, care îi „accepta în cercul său restrâns, îi primea în audienţă privată, căruia îi plăcea să-i consulte şi să discute cu ei”. Said al-Andalusi precizează despre ce savanţi era vorba:

„Acesta a fost, până la sfârşit, felul de a se purta al califului cu toţi cei învăţaţi, cu jurisconsulţii, cu tradiţionaliştii, cu teologii raţionalişti, cu lexicografii, cu istoricii, cu poeţii şi cu genealogiştii”.27

Îi recunoaştem fără dificultate în această enumerare pe savanţii în sensul musulman al termenului, ulemalele, juriştii şi istoricii. Tradiţionaliştii sunt specialiştii în *ḥadīth*, o istorisire ce prezintă cuvintele sau faptele lui Mahomed şi care este atestată de un lung şir de martori, de „garanţi”; teologii raţionalişti reprezintă curentul mutazilit, deci ei sunt exegeţii Coranului. Ştiinţa

lexicografilor le permite să cunoască în profunzime interpretarea Coranului, în timp ce aceea a genealogiştilor le este folositoare în redactarea de *Tabaqat*, aceste biografii atât de răspândite în Islam. Al-Mamun s-a înconjurat de această lume ce forma *ilm*> adică totalitatea ştiinţelor coranice, şi pe care o respecta, şi nu de cea a ştiinţei speculative greceşti. Nici filosofii, nici matematicienii, nici fizicienii nu sunt evocaţi.

În consecinţă, reputaţia acestei *Bayt* al-*Hikma* este în mare parte o legendă, inventată de admiratorii abbasizilor, mai ales mutaziliţii, o capcană în care istoricul trebuie să se străduiască să nu cadă. Este nevoie, după cuvintele lui R. Marchand, „să găsim realitatea dincolo de aparenţa istoriei recompuse".28

Cărei nevoi îi răspundea *Bayt* al-*Hikma* şi care era natura sa? M.-G. Balty-Guesdon a avut răspunsuri precise şi solid argumentate.29 În timpul lui Harun al-Rashid, această Casă este o bibliotecă privată ai cărei utilizatori erau califul şi apropiaţii lui. Savanţii nu au acces aici decât din vremea lui Al-Mamun, caz în care ea le este rezervată musulmanilor specialişti în Coran şi în astronomie, precum Yahya ibn Abi Mansur, AI Khwarizmi şi fraţii Banu Musa. Nu a fost niciodată accesibilă creştinilor şi nici evreilor. Departe de a fi un loc de întâlnire între religii sau de elaborare a unei culturi filosofice, aici era studiată natura Coranului, la momentul afirmării curentului mutazilit. Se pare că în ea s-a desfăşurat o reuniune între tradiţionalişti, jurişti, lexicografi şi teologi mutaziliţi, după cum atestă lucrarea lui Abd al-Aziz al-Kinani, *Kitab* al-*Hayda*.30

Au fost realizate aici şi traduceri, fără îndoială încă din timpul lui Harun al-Rashid, în special sub îndrumarea persanului Salm, care a tradus lucrări persane în arabă şi a fost primul care a condus *Bayt* al-*Hikma*. Dar Casa înţelepciunii nu a centralizat totalitatea traducerilor

realizate sub abbasizi. Ele, aşa cum s-a întâmplat în cazul predării medicinei şi a filosofiei, erau lucrate în privat, în casele celor învăţaţi. Puterea califală a intervenit puţin în acest domeniu chiar dacă Al-Mamun l-a însărcinat pe Hunayn ibn Ishaq să verifice corecturile celorlalţi.31 În orice caz, nu-i vedem niciodată asociaţi pe traducătorii creştini sau sabeeni acelei *Bayt* al-*Hikma*.

Hunayn ibn Ishaq nu vorbeşte deloc despre ea şi nimic nu ne permite să susţinem o afirmaţie, deseori reluată, conform căreia el ar fi condus acest centru.32 Faptul confirmă că ea nu a avut niciun rol în activitatea de traducere a textelor ştiinţifice şi filosofice greceşti, şi chiar mai puţin într-o oarecare şi imaginară colaborare dintre savanţii celor trei monoteisme.

De altfel, Casa înţelepciunii nu a fost un centru de învăţământ şi nici vreo universitate; doar cei trei fraţi Banu Musa, încredinţaţi califului după moartea tatălui lor, au locuit şi şi-au făcut aici educaţia ştiinţifică. După ce, în 847, Al-Mutawakkil a preluat puterea şi după interdicţia definitivă de a se discuta despre natura Coranului, Casa înţelepciunii a redevenit o simplă bibliotecă, iar activitatea sa pare să fi încetat încă din secolul al X-lea.33 *Bayt* al-*Hikma* stă la originea unei poveşti, foarte atrăgătoare, dar care rămâne o poveste.

Sisteme lingvistice şi moduri de gândire: bariera limbii

Pentru o civilizaţie, a moşteni universul cultural şi ştiinţific al unei alte civilizaţii presupune o comuniune de limbă sau un imens efort de traducere. Or, traducerile nu sunt suficiente pentru apropierea unei gândiri străine: mai este nevoie şi ca traducerea să permită transpunerea nu numai a sensului cuvintelor, ci şi a structurii gândirii pentru ca, mai apoi, ele să devină productive, chiar transpuse într-un alt univers lingvistic.

În cazul transferului din greacă în arabă, una dintre cele mai mari dificultăţi pentru traducători consta în trecerea dintr-o limbă semitică într-o limbă indo-europeană şi invers. Obstacolul era mai mare decât cel al absenţei unui vocabular potrivit în una dintre limbi, căci este obligaţia de a se confrunta cu sintaxa şi cu morfologia sistemelor lingvistice în cauză, ele însele elemente ale unor scheme mentale de exprimare şi de reprezentare, aşa cum a subliniat de curând D. Unoy.34 Într-o limbă semitică, mai ales, sensul izvorăşte din interiorul cuvintelor, din asonanţele şi rezonanţele lor, în timp ce într-o limbă indo-europeană el rezultă în primul rând din construirea frazei, din structura sa gramaticală. Această distincţie se va dovedi esenţială în cazul filosofiei. Nu este o întâmplare faptul că, în epoca de dinainte de Islam, Peninsula Arabică a fost un ţinut al poeţilor. Prin structura sa, limba arabă este într-adevăr foarte potrivită pentru poezie: fiecare cuvânt este compus de la o rădăcină din trei consoane, ce poate fi completată cu ajutorul unor consoane şi a trei vocale. Sistemul facilitează repetiţiile de sunete, realizează efecte de armonie, amplificate de ritmul pe care-l produce un sistem consonantic bine structurat. Limba arabă este o limbă a religiei, în sensul etimologic al termenului: ea face legătura, iar aceasta cu atât mai mult cu cât sistemului timpurilor indo-europene (trecut/prezent/viitor), ea îl opune pe cel al aspectelor (prezent/trecut), ce uşurează revenirea la origini. Ca atare, diferenţele dintre cele două sisteme lingvistice fac foarte dificilă activitatea de traducere, deoarece semnificatul riscă să-şi schimbe sensul în trecerea dintr-o limbă în alta.

Contemporanii erau conştienţi de această dificultate, aşa cum o arată anecdota celebrei controverse amicale ce i-a avut drept protagonişti, în 1206, pe episcopul Ilie din Nisibe şi pe vizirul Abu l-Qâsim în privinţa statutului

ştiinţelor, în islam şi în creştinism. Prelatul argumenta folosindu-se de insuficienţele limbii arabe în exprimarea noţiunilor abstracte…35 Sigur, intenţia sa era apologetică, el îşi apăra cultura şi dreptul la existenţă, dar argumentul nu fusese ales la întâmplare. Propunând dezbaterea prin centrarea pe limbă, deci pe structurile mentale pe care ea le dezvoltă, episcopul din Nisibe subliniase una dintre diferenţele cele mai importante dintre cele două civilizaţii.

2. ISLAMUL ŞI CULTURA GREACĂ: FILTRUL MUSULMAN

„Musulmanii, dornici să înveţe ştiinţele celorlalte naţiuni, şi le-au apropiat prin traducere, le-au adaptat în funcţie de viziunile lor…” 36

În această trecere, Islamul a supus cultura greacă unui serios examen unde era filtrat doar ceea ce nu reprezenta niciun pericol pentru religie. D. Jacquart o subliniază:

„În principal, era căutat ceea ce putea să ajute la înţelegerea lumii şi la făurirea unei gândiri filosofice în acord cu opţiunile musulmane”.37

Se punea aceeaşi problemă şi în privinţa ştiinţelor? Mai întâi, totul era o chestiune de cuvinte şi de sensul cărora le este atribuit. Termenii „ştiinţă”, „filosofie”, „savant”, care par că nu trebuie explicaţi, capătă, în fiecare civilizaţie, conţinuturi şi semnificaţii uneori radical diferite. Din nou, trebuie evitată orice abordare etnocentrică ce ar reduce în mod nepotrivit divergenţele esenţiale. Sensul cuvintelor trebuie să fie precizat cu grijă. Ceea ce noi numim „ştiinţă” şi „filosofie” are un echivalent în vocabularul arab medieval?

Filtrarea cuvintelor: noţiunea de ştiinţă în islam

„Cerneala savanţilor este de preferat sângelui martirilor”, zice un ḥadīth. Profetul Mahomed chiar ar fi recomandat „să se caute ştiinţa până în China”. O rapidă

interpretare a acestor cuvinte celebre ne-ar face să observăm aici elogiul cercetării ştiinţifice în sensul în care Occidentul o înţelege: ştiinţa separată de religie, ştiinţa de dragul ştiinţei, expresia unei civilizaţii fondate pe valori umaniste. În realitate, o asemenea lectură este europocentrică. Ea presupune că termenul arab prezent în aceste extrase din ḥadīthuri îi corespunde cuvântului nostru „ştiinţă" şi conceptului pe care i-l asociem. Or, acest termen este *ilm* care are un sens precis.38

Ilm desemnează „ştiinţele coranice": psalmodierea Coranului, gramatica limbii coranice, circumstanţele revelaţiilor versetelor, viaţa lui Mahomed etc. Aceste discipline constituie domeniul savantului prin excelenţă, *ulamă*/*ulema*. Lor li se adaugă studierea *fiqh*-ului, dreptul musulman. Este semnificativ faptul că, atunci când se vorbeşte de ştiinţă – *al* – *ilm* –, este vorba de cea a ḥadīthului, din care lipsesc medicina, filosofia, matematica.39 Aşadar, nu acestea sunt disciplinele, explicit considerate de musulmani „străine" islamului, adică exterioare revelaţiei coranice40 – ceea ce este exact. Nu la ele se referă Mahomed atunci când recomandă să fie studiate şi când vorbeşte despre căutarea lor până în China, ci la tot ceea ce poate să lumineze revelaţia.41 Textele vorbesc de „peregrinarea în căutarea ştiinţei", expresie ce desemnează în principal studierea ḥadīthurilor. În această privinţă, gramatica este o disciplină aproape religioasă, deoarece ea fixează limba exactă a textului sacru al Coranului. La fel, astronomia se dovedeşte a fi indispensabilă pentru a determina data începutului Ramadanului. Un savant este, înainte de toate, un om care studiază Coranul.42 Cum putea fi altfel de vreme ce cartea sfântă a musulmanilor este autentica întrupare a Cuvântului însuşi al lui Dumnezeu şi, ca atare, tezaurul adevărului?

Deci, universul cuceritorilor arabi era foarte îndepărtat de cel al populaţiilor pe care le supuneau.

Filtrul cuvintelor: raţiune şi raţionalism în Grecia şi în lumea musulmană

Îi lăudăm pe grecii din secolul al V-lea î.Hr. pentru că foloseau raţiunea, prin intermediul demonstraţiilor matematice şi al cugetării filosofice. Această practică pe care o ilustrează dialogurile socratice, operele lui Euclid sau lucrările lui Arhimede, se desfăşura în exteriorul universului religios. Inventarea demonstraţiei riguroase ce rezultă din înlănţuiri necesare permite – ceea ce este un avantaj considerabil – renunţarea la memoria scrisă sau orală. Astfel, nu mai este nevoie să ne amintim, ci trebuie să obţinem tehnica pentru a fi capabili să regăsim rezultatul. După cum subliniază J. Brunschwig şi G.E.R. Lloyd: „Când face o demonstraţie, neştiutorul se înşală pe sine, dacă se străduieşte să-şi aducă aminte”, sau „geometria rezistă chiar când librăriile ard”. 43 Grecia a creat spiritul ştiinţific.

Cu toate acestea, exista şi o Grecie a spiritului „dionisiac”, în care noţiunea de *metis* continua să-şi exercite tertipurile.44 În schimb, revelaţia coranică se află într-un alt univers, indiferentă la origine faţă de orice perspectivă ştiinţifică. Exterioritatea faţă de raţiune este cu atât mai uimitoare, cu cât islamul se fundamentează pe o revelaţie, care presupune şi care se mulţumeşte cu acceptarea credinţei. Adevărul religios se dovedeşte prin sine însuşi, prin manifestarea sa – în fapt, prin versetele coranice revelate Profetului prin pogorâre (*tanzil*). Să mai adăugăm un element important pe care îl subliniază D. Unoy: vocabula arabă *aql*, ce desemnează cuvântul „raţiune”, nu figurează ca substantiv în Coran unde nu aflăm decât derivaţii de la rădăcina (*-q-l* ce conotează faptul de a înţelege.45

Spre deosebire de creştinism, în care partea minunilor lui Hristos nu este neglijabilă – în primul rând, cea a învierii –, islamul afirmă raţionalitatea credinţei sale, susţinând că nu a fost nimic supranatural şi nici miraculos în lucrarea lui Mahomed. Deci, religie revelată, dar şi naturală, 46 „evidentă", iar prin aceasta, în viziunea musulmanilor, perfect logică. De aici rezultă că islamul, pentru cei care aderă la el, oferă o concepţie raţională a lumii. Dar raţionalismul lor nu este cel al grecilor; acelaşi cuvânt desemnează aici două lucruri diferite. Nu pot să fiu de aceeaşi părere cu Alain de Libera, care susţine că islamul a realizat „prima confruntare a elenismului şi a monoteismului" – uitându-i pe Părinţii greci! – şi consideră că Occidentul îi datorează Islamului raţiunea şi raţionalitatea: „Raţiunea, impropriu numită «occidentală», asemenea luminii, vine tot din Orient". 47 Dacă practicarea raţiunii este universală, practicarea raţionamentului demonstrativ s-a născut în Grecia.

Islamul a dezvoltat noţiunea de *kalam* încă din secolul al VIII-lea, tradusă uneori prin „filosofia islamică". După cum aminteşte M. Arkoun, termenul desemnează Cuvântul, 48 Cuvântul întrupat, şi ca atare, prin extensie, interogaţia despre Cuvântul lui Dumnezeu: expresia *Kalam Allah* poate desemna fie Cuvântul lui Dumnezeu, fie Coranul însuşi.49 De la conceptul „cuvânt" rezultă apoi cele de idee şi de argument, ceea ce explică faptul că termenul *kalâm* a fost folosit ca să fie tradus cel de *logos*, deşi nu există echivalenţă între ele. În practică, textele ce constituie *kalâm* ţin de predică sau de genul disputei religioase, foarte legată de procedeele din *fiqh*.50 Dominantă aici este ideea că raţiunea este în slujba credinţei şi nu un instrument de cercetare a acesteia. Controversele au loc în privinţa aspectelor esenţiale ale doctrinei islamice şi, mai ales, în ceea ce priveşte

concepţia sa despre un Dumnezeu unic, necreat şi creator: existenţa şi natura atributelor divine – cum ar fi cele nouăzeci şi nouă de nume ale lui Dumnezeu –, distincţia dintre ceea ce spune Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi, posibilitatea sau imposibilitatea de a împăca determinismul şi libertatea acţiunii umane, stabilirea unei ierarhii între logică şi gramatică, a cărei importanţă deosebită se justifică prin caracterul sacru al limbii arabe, instrument al cărţii necreate.

Teologia avea o legătură strânsă cu dreptul: şcoala sunnită fondată de Aslâari (d. 935), un jurist shafiit, a combătut mutazilismul şi s-a opus curenului juridic hanbalit. Aspectele sale raţionaliste se limitau la folosirea silogismului, împrumutat din logica lui Aristotel. Celelalte tendinţe teologice erau mai conservatoare, rezultând din cercurile tradiţionaliste legate de ḥadīth, şi nu voiau să se sprijine decât pe Coran şi pe ḥadīth. Printre acestea, şcoala hanbalită s-a impus prin Ibn Taymiyya (1263 – 1328), ce respingea orice posibilitate de a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu pe căile raţiunii.

În rest, după cum a teoretizat Al-Ghazali (1058 – 1111), nu este permisă interpretarea Coranului: se poate doar explica (*tafsâr*) şi comenta conţinutul, aşa cum excelent a făcut-o Tabari în secolul al X-lea, care poate că nici până acum nu a fost depăşit.51 Mult mai târziu, Ibn Khaldun va exprima aceeaşi idee cu talentul care-i este propriu: „Teologia dialectică (*Hlm al-kalâm*) este ştiinţa argumentelor raţionale pentru apărarea dogmelor şi pentru respingerea inovaţiilor”.52 El avea în vedere unul dintre păcatele mari din islam, *bid* (*a* – sau „inovaţie” – al cărui echivalent ar fi „erezia” („Oricine aduce în religia noastră o noutate care nu provine din ea, aceasta trebuie respinsă”, spune un ḥadīth).53 înţelegem foarte bine că orice inovaţie este suspectă de vreme ce cartea lui

Dumnezeu, Coranul, este necreată. Deoarece el este etern, conţine tot adevărul şi pretinde că a inova înseamnă a comite un sacrilegiu. Ibn Khaldun respingea orice pretenţie a raţiunii, nu numai că aceasta ar putea fi deasupra, ci şi că ar putea fi capabilă să lumineze tainele. Ele nu pot fi explicate decât de cel pe care el îl numeşte Legislatorul, specialistul în drept.54 înainte de toate, aşa cum este evident, islamul este o Lege.

Înfocatul apărător al ortodoxiei islamice Al-Ghazali împărtăşea aceeaşi opinie, scriind: „Scopul *kalamului* este acela de a păstra credinţa dreaptă şi de a o feri de tulburările inovatorilor".55 Raţiunea, ca paznic al dogmei. I-a fost atribuită lui Al-Ghazali responsabilitatea a ceea ce numim „închiderea porţilor *iditihadului*", iar aceasta a fost considerată sfârşitul folosirii raţiunii în domeniul religios sau metafizic. În realitate, este vorba de un contrasens, deoarece *iditihad*, tradus prin „raţionament independent", se înscrie doar în sfera dreptului şi nu desemnează decât posibilitatea de a emite opinii juridice inedite.56 O eventuală „redeschidere a porţilor *iditihadului*" nu s-ar referi decât la domeniul juridic şi nu la cel al liberei speculaţii intelectuale.

Adaptare şi reorientare în funcţie de nevoile credinţei: cazul medicinei şi al ştiinţei astronomice greceşti

O adaptare a ştiinţei şi a filosofiei greceşti era necesară – unii istorici au vorbit de „naturalizarea ştiinţei greceşti".57 Dacă matematica şi logica aristotelică puteau fi adoptate fără prea multe schimbări – deşi mai mulţi învăţaţi musulmani au încercat să se delimiteze de logica greacă58 –, în schimb, nu acelaşi putea fi cazul *Fizicii* sau al *Metafizicii*, ale căror orientări nu se potriveau cu litera Coranului. Aristotel propune, aşa cum aminteşte R. Lemay, fundamentele unei „teodicei naturale" care nu le putea

inspira musulmanilor decât „oroarea” provocată de orice formă de idolatrie.59 De aceea învăţaţii se îndepărtează deseori de teoriile lui Aristotel şi chiar le resping, după exemplul alchimistului Geber.60

Cazul medicinei a fost un subiect de dezbateri între specialişti. Pentru R. Le Coz, este dificil de admis existenţa unei „medicine coranice”, iar în Coran nu sunt date „sfaturi de sănătate” sub pretextul că aici sunt făcute recomandările privind abluţiunile de dinainte de rugăciuni (cu atât mai mult cu cât apa poate fi înlocuită cu nisipul). „În realitate”, mai adaugă acest autor, „nu găsim mare lucru în Coran care să aibă vreo oarecare legătură cu medicina”. 61 Din contră, D. Jacquart şi F. Micheau susţin ideea unei medicine musulmane, căreia Coranul şi ḥadīthurile i-ar face un rezumat; această „medicină a Profetului” (*Al-tibb al-nabâwî*) care-i făcea concurenţă medicinei greceşti mai este practicată şi în zilele noastre în câteva ţări islamice:

„Arabii aveau o tradiţie medicală. Întâmplarea şi observaţia, instinctul şi raţionamentul îi ajutaseră să descopere câteva remedii. Coranul şi tradiţia islamică impun reguli de igienă. Interzicerea băuturilor alcoolice şi a cărnii de porc, postul prelungit în luna de Ramadan, sfaturile despre cumpătarea la mâncare au o valoare dietetică recunoscută”.62

Totuşi, nu este demonstrat, dintr-un punct de vedere medical, că interzicerea cărnii de porc – consumată fără probleme de creştinii de pe ţărmurile Mediteranei – şi postul de Ramadan au un efect benefic asupra organismului. S. Amar notează că în culegerea de ḥadīthuri a lui Al-Bukhâri (mijlocul secolului al EX-lea) găsim „puţine noţiuni de medicină, de chirurgie, de terapeutică în sensul pe care îl dăm în zilele noastre acestor cuvinte”. Cea mai mare parte dintre acestea se

referă la mângâierea spirituală, talismanele, deochiul şi regulile de igienă şi de dietetică”.63 începând cu secolul al X-lea, poate ca reacţie la influenţa medicilor creştini din cercul califului, „medicina Profetului” revine la modă, în timp ce juriştii sau teologii aşază cunoştinţele de medicină greacă „sub egida revelaţiei”.64

În general, medicina greacă, practicată de creştini, a fost reluată de musulmani (Al-Razi, Avicenna), fără să se renunţe totuşi la practicile tradiţionale, considerate mai potrivite cu învăţătura Profetului.

Cazul astronomiei oferă un al doilea exemplu de filtru prin care a fost trecută cunoaşterea grecească. Această ştiinţă fusese dezvoltată de greci într-un spirit raţionalist şi îi interesa în primul rând pe musulmanii care aveau nevoie de ea pentru a determina data începutului lunii de Ramadan, supusă, din cauza calendarului lunar, unor schimbări anuale.65 Dar, dincolo de elementele tehnice, era imposibil să se concilieze textul coranic şi teoriile astronomice sau cosmologice greceşti, cum ar fi cea a „primului motor” a lui Aristotel. Ca atare, astronomia, deşi se inspira mult din *Marea Sintaxă* a lui Ptolemeu, tradusă în arabă la începutul secolului al IX-lea, a alunecat spre astrologie, sub presiunea influenţelor persane prezente la Bagdad încă de la sfârşitul secolului al VIII-lea şi până în secolul al XI-lea. În 775, vizita savanţilor indieni la curtea lui Al-Mansur (754 – 775) arăta deja atracţia pe care Orientul o exercita asupra lumii abbaside. Influenţa astronomiei persane este, astfel, vizibilă la Al-Khwarizmi a cărui lucrare *Tabla de la Sindbind*, redactată prin 830, reia modelul indian al calculării poziţiei planetelor.

În vremea lui Al-Mansur, un astrolog evreu, Masha’allah (cca. 740 – 815) – de altminteri, autor al mai multor tratate de astronomie şi de astrologie –, a fost chemat pentru a determina cel mai favorabil moment

pentru construirea Bagdadului (30 iulie 762).66 La el regăsim influenţele astrologice şi astronomice ale grecilor, fără îndoială, prin intermediul tradiţiei sasanide. Dar împrumutul din ştiinţa greacă se opreşte la acest nivel, iar demersul său nu are nicio preocupare filosofică sau epistemologică.

În epoca lui Al-Mamun, astrologia a născut controverse între partizanii, precum mutazilitul An-Nazzam (mort în jurul anului 845), şi detractorii săi, ca Abu l-Hudayl (d. 840/841) sau Al-Jâhiz, dar de la jumătatea secolului al IX-lea, credinţa în influenţa astrelor asupra destinului omului s-a generalizat. Această orientare este foarte prezentă în opera lui Al-Kindi (796/801 – 866) care s-a delimitat de *Metafizica* sau de *Fizica* lui Aristotel, mai ales de teoria primului motor. Abu Ma shar – Albumasar pentru latini – mort în 886, rival al lui Al-Kindi, a deviat şi el teoriile aristotelice sub impactul credinţei astrologice. El exprimă un fatalism şi un determinism absolute, foarte îndepărtate de înţelegerea conceptelor de necesitate şi de contingenţă la Aristotel. Abu Ma shar, convins că acţiunea astrelor era irezistibilă, voia să o deducă din filosofia naturală a lui Aristotel, al cărui fundament raţional nu-l urma.

Chiar şi marele matematician sabean Teodor Abu Qurra respecta amuletele astrologice a căror legitimare o punea pe seama lui Aristotel. El a scris un tratat cu acest subiect, *Maqala di altilasmat*, şi susţinea eficacitatea amuletelor fabricate sub anumite semne astrale. Deci matematicienii puteau fi şi superstiţioşi… Amuletele erau foarte la modă la curtea lui Al-Mamun şi chiar şi mai mult printre oamenii simpli din Bagdad. Aceeaşi credinţă este împărtăşită, ceva mai târziu, şi de evreul Maimonide (1135 – 1204), în Ghid*ul rătăciţilor, ap*oi de Averroes în De *substantia orh*is, *un*de se exprimă, în opinia lui R. Lemay, o

„apologie abia voalată a rolului astrelor în operaţia de înţelegere a umanităţii”. 67 Evreii şi musulmanii credeau astfel într-un determinism astral pe care grecii îl respinseseră şi pe care Biserica creştină îl denunţa fără încetare: un asemenea determinism anihila liberul arbitru, care era indispensabil pentru mântuire.68

Această orientare spre astrologia divinatorie se explică, în parte, prin agravarea tulburărilor politice care stimulau căutarea cunoaşterii viitorului prin toate mijloacele: uciderea lui Al-Mutawakkil în 861 de către propriul fiu; războiul civil de sub domnia lui Al-Muntasir (861 – 862) şi a lui Al-Musta în (862 – 866); crimele şi succesiunea rapidă a califilor între 866 şi 870; revolta sclavilor negri Wandj între 869 şi 883; invaziile devastatoare ale qarmiţilor ismaeliţi care au distrus o parte din Ka‘ba etc.

La fel au procedat musulmanii şi în privinţa cosmologiei greceşti, cum ar fi egipteanul Abu Gafar ibn Yusuf (matematician şi astrolog mort în 942), una dintre personalităţile cele mai importante ale societăţii intelectuale din secolul al X-lea. El a redactat, atribuindu-i-o lui Ptolemeu, o lucrare tradusă mai târziu în latină sub titlul *Centiloquium* („o sută de propoziţii astrologice”), ce a cunoscut un mare succes în lumea arabă, apoi în cea latină. El propune o viziune deformată a moştenirii antice atât în epistemologie, cât şi în medicină sau în astronomie (natura astrelor, interpretarea cometelor). Dacă în *Centiloquium* se reia definiţia naturii cometelor dată de Aristotel în *Meteorologice*, autorul extinde semnificaţia acestora în raport cu evenimentele umane, subiect asupra căruia filosoful grec nu se pronunţase niciodată. El îi conferă şi sufletului un tip original de cunoaştere care i-ar fi atribuită de influenţele celeste. Doctrina nu se regăseşte nici la Ptolemeu şi nici la Aristotel. Facultatea ce-i fusese

aici atribuită sufletului merge dincolo de intuiţie, deoarece aceasta i-ar permite să cunoască faptele particulare. *Centiloquium* se îndepărtează şi de Hipocrate şi de Galen, punând pe seama acestora credinţe astrologice însemnate.69

Ca atare, în domeniile astronomiei şi al cosmologiei, Islamul a filtrat moştenirea greacă în favoarea orientărilor religioase. În ciuda invocării numelor lui Ptolemeu şi al lui Aristotel, ne aflăm în prezenţa unor concepţii îndepărtate de cele ale gânditorilor antici.70 Această orientare mai mult spiritualistă decât ştiinţifică s-a răspândit în Europa unde, mult timp, astronomia şi astrologia vor depinde una de cealaltă. Deci filtrul islamic a acţionat cu eficienţă, frânând şi limitând ceea ce ar fi putut fi o elenizare profundă şi durabilă.

Filosofia (falsafa) suspectată

Kalamul este exegeza discursurilor coranice sau ale ḥadīthurilor. De la jumătatea secolului al VIII-lea, teologia islamică a kalamului a recurs la logica greacă pentru a-şi construi argumentările, dar, de-a lungul istoriei sale, acest curent nu a încetat să folosească moştenirea greacă asemenea unui simplu instrument. Rigoarea discursului grec permitea într-un fel să se susţină adevărul universal proclamat în Coran.

Din contră, începând cu prima jumătate a secolului al IX-lea, mişcarea ce a luat numele de *falsafa* – termenul este direct translitérât din greacă – s-a revendicat în mod clar de la gânditorii greci, la care căuta un adevăr autonom, de tip filosofic. În interiorul acesteia vor apărea gânditorii musulmani cei mai apropiaţi de spiritul grecesc. Filosofia lor s-a înscris în prelungirea celei a grecilor. Totuşi, o mare parte dintre aceşti *falâsifa* au păstrat o anumită distanţă faţă de gândirea greacă, situaţie aflată în relaţie cu gândirea lor.

Teologii *kalamului* şi juriştii dintre secolele al VIII-lea şi al XII-lea au dat dovadă de o reală reticenţă faţă de filosofia din Antichitate, pentru că era impregnată de păgânism sau pentru că avea prelungiri creştine. Ei o considerau periculoasă pentru integritatea credinţei, *iman*. Ortodoxia sunnită a ulemalelor i-a oferit în acest fel *falsafei* o orientare destul de îndepărtată de ştiinţa naturală a grecilor. În schimb, matematica, neprezentând deloc un risc în plan religios, a beneficiat de o libertate mult mai mare.

Abia în timpul califatului lui Al-Mamun filosofia greacă a pătruns mult mai mult în lumea islamică. Atunci influenţa sa a fost reală, dar efemeră.71 În realitate, încă din timpul domniei lui Al-Mutawakkil (848 – 861) asistăm la o resituare a tradiţiei, iar această reacţie a împiedicat orice schimbare a gândirii musulmane în sensul *logosului* grec. Ca atare, *falsafa* este tratată cu multă neîncredere: i se prefera, printre elitele abbaside, *hikma*, „înţelepciunea", care se baza pe cunoaşterea aprofundată a ştiinţelor coranice.72 Creştinilor chiar le era reproşat faptul că difuzau traducerile operelor lui Platon şi ale lui Aristotel cu scopul de a-i aduce prejudiciu Coranului.73 Marii gânditori, încântaţi de filosofii greci şi dornici să-i comenteze, nu au fost decât o minoritate – Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroes sau Ibn Bagga în Spania. De altminteri, respectivii învăţaţi nu considerau nici filosofia şi nici pe filosofi mai presus de revelaţie sau de profeţi.74 Cel care îndrăzneşte cel mai mult este, poate, Al-Farabi: el refuză să admită că religia transcende raţiunea, iar efortul său de sinteză este marcat de excepţionale exigenţe raţionale.75 Se pare că, în viziunea sa, revelaţia şi formarea raţiunii sunt, la bază, identice şi nu diferă decât prin modalităţile lor. La fel, el consideră că filosoful şi profetul primesc amândoi inspiraţia de la Dumnezeu prin

intermediul „intelectului agent”: filosoful beneficiază de acesta în puterea de a înţelege, iar profetul în „puterea sa imaginativă”. În ciuda lor, Al-Farabi crede că profetul reprezintă „stadiul cel mai împlinit” al umanităţii şi deţine „prima condiţie indispensabilă unui conducător”: cunoaşte orice acţiune prin care poate fi obţinută fericirea. Regăsim aici imaginea frumoasei pilde reprezentate de Mahomed.76

De altminteri, acesta este fără îndoială elementul care explică cel mai bine înţelegerea situaţiei marginale a *falsafei*, ea nu dispunea de reprezentări instituţionale, cum ar fi susţinerea de către putere, pe termen lung, sau existenţa de şcoli, necesare pentru transmiterea ideilor sale în cercul elitelor politice sau administrative ale Imperiului abbasid.

Învăţământul elementar consta în memorarea Coranului şi a unor ḥadīthuri; se trecea apoi la *Fiqh* şi la *Şira*. Apoi, se puteau continua cursurile la *madrasa* – şcoli superioare consacrate studierii ştiinţelor zise musulmane, cu excepţia disciplinelor „străine”. Cadrul era foarte informai, iar aspectele instituţionale restrânse.

În rest, filosofia nu era o meserie pentru reprezentanţii ei – aceştia erau jurişti sau medici – ci un fel de pasiune, ceea ce face încă şi mai admirabilă importanţa lucrărilor lor.

Musulmanii şi arabii care au fost interesaţi de filosofia greacă (*falâsifa*) au preferat deseori platonismul, mai încărcat de misticism, ale cărui referinţe la unitatea creatoare puteau fi conciliate cu credinţa lor. Acesta a fost mai ales cazul lui Avicenna. Opera sa filosofică, păstrată în principal în *Kitab* al-*Insaf* – „Cartea arbitrajului echitabil” –, fiind în acelaşi timp legată de logică, este de inspiraţie neoplatoniciană, deşi savantul persan a cunoscut traducerile *Metafizicii* lui Aristotel.77 Deşi preia din

gândirea lui Aristotel şi conferă o prodigioasă rigoare logică raţionamentelor sale, el încearcă mai puţin să introducă raţiunea în sfera religioasă şi mai mult să pună în acord credinţa proprie şi concepţiile mistice unitare ale neoplatonicilor. Trebuie în plus să fim prudenţi când vorbim de neoplatonism, căci această doctrină este într-un fel „islamizată”: accentul nu este pus pe unitatea principiului suprem, ci pe unicitatea lui Allah.78 În sfârşit, unul dintre obiectivele filosofului persan era să se opună interpretărilor contemporane ale operei lui Aristotel pe care le realizau creştinii nestorieni la Bagdad.

Activitatea cea mai importantă în dezvoltarea filosofiei a fost cea a lui Al-Ghazali.79 Acest jurist, supranumit „argumentul islamului”, autor a 300 – 400 de lucrări, a legitimat folosirea filosofiei prin restrângere: *falsafa* nu putea fi practicată decât de un gânditor cu credinţa fermă în Cuvântul lui Allah.80 Al-Ghazali, în *Respingerea filosofilor*, făcea distincţia dintre ştiinţele folositoare şi cele de condamnat – toate cele ce sunt inutile pentru viaţa de pe pământ şi pentru lumea de dincolo. El le reproşa filosofilor că neagă cunoaşterea divină a lucrurilor individuale şi învierea trupurilor şi că afirmă veşnicia timpului şi a lumii.81 Această orientare religioasă impusă moştenirii greceşti a devenit normă.82

În secolul al XVI-lea, Ibn Khaldun, care utilizează totuşi unele dintre categoriile filosofiei lui Aristotel pentru a analiza istoria societăţilor, consideră contrare legii religioase ştiinţele pe care le numeşte „raţionale” sau „filosofice”; el crede chiar că influenţa lor asupra islamului a fost nefastă şi îşi intitulează unul dintre capitole: „Respingerea filosofiei şi falsitatea perspectivelor sale”.83 Ajunge chiar să condamne studierea fizicii care nu are, aşa cum scrie el însuşi, nicio importanţă din punctul de vedere al religiei.84 În definitiv, ştiinţele „raţionale” pot avea

scopuri utile, precum matematica şi medicina. Dacă nu, ele sunt inutile, chiar periculoase.

Istoria dialogului dintre Frederic al II-lea şi juristul sufist de la Ceuta, Ibn Sab în (1217 – 1269/1272), este revelatoare pentru distanţarea lumii islamice faţă de tezele metafizice ale lui Aristotel. Frederic al II-lea, în primul sfert al secolului al XEH-lea, îl întreabă pe califul Al-Kamil despre nemurirea sufletului, veşnicia lumii, atributele divine şi, cum el nu îi răspunde, aceleaşi întrebări îi sunt adresate lui Ibn Sab în Nu împăratul a redactat întrebările în arabă, ci un secretar din cancelaria sa. Ca atare, sufitul de la Ceuta a criticat cu un oarece orgoliu lipsa de precizie şi de corectitudine a termenilor folosiţi: secretarii din cancelaria imperială nu erau buni arabizanţi, spre deosebire de ceea ce se scrie uneori despre priceperea lor. În răspunsurile sale, juristul musulman respinge tezele lui Aristotel despre veşnicia lumii şi deci, despre absenţa creaţiei divine, şi susţine nemurirea sufletului. Dacă Frederic al II-lea nu avea în mod cert o poziţie clară în privinţa întrebărilor pe care le punea, reacţia înflăcărată a sufitului la orientările lor raţionaliste dovedeşte neliniştea pe care i-o provocau.85

3. O ELENIZARE LIMITATĂ

În Islamul din timpul abbasizilor au existat mari gânditori, medici sau jurişti de profesie, ce se străduiau să îi comenteze pe neoplatonicieni sau pe Aristotel. Aceştia au dezvoltat o formă de filosofie, pe care o putem numi „islamică”, pentru că a luat naştere în lumea musulmană, dar şi pentru că aceşti autori nu şi-au negat niciodată credinţa. Dacă gândirea lui Al-Farabi, a lui Avicenna şi a lui Averroes este admirabilă, trebuie oare să-i considerăm nişte raţionalişti în sensul pe care-l dăm noi acestui cuvânt? Poate este mai potrivit să comparăm demersul lor cu cel al Sfântului Anselm.

Falsafa se afla în faţa unei mari dificultăţi: ideea de cauzalitate dezvoltată de greci nu permitea înţelegerea ideii de creaţie, cea de la fundamentul Coranului.86 Concilierea dintre folosirea raţiunii, aşa cum o practicaseră filosofii antici, şi profeţie era aproape imposibilă, în ciuda eforturilor şi a abilităţii unor autori ca Al-Kindi sau Al-Farabi. Dacă ideile neoplatonicienilor puteau fi folosite, concepţiile metafizice ale lui Aristotel nu se acordau cu conţinutul revelaţiei coranice, iar cum islamul era mai mult decât o simplă religie, raţionalismul grecesc nu a putut să pătrundă în lumea politică şi socială din *Dar* al-*Islam*.

Mutazilismuly o mişcare raţionalistă inspirată din Grecia?

Comentatorii şi istoricii contemporani se bazează deseori pe fenomenul mutazilit pentru a arăta că Islamul a fost impregnat de cultura greacă.87 Acest curent intelectual foarte special merită ceva mai multă atenţie, căci o confuzie îi deformează sensul autentic în zilele noastre: este transformat în curent raţionalist ceea ce era o mişcare profund religioasă care se pretindea mai ortodoxă decât islamul…

Mişcarea mutaziliţilor a apărut la începutul secolului al Uni-lea, sub omeyyazi88 şi s-a dezvoltat sub califatul lui Al-Mamun, devenind chiar religie oficială în 827. A ocupat această poziţie şi sub cei doi succesori ai săi, Al-Mutasim (833 – 842) şi Al-Whatiq (842 – 847). Totuşi, episodul mutazilit a fost de scurtă durată. Triumfători sub Al-Mamun, creatori în jurul anului 833 ai unei inchiziţii (*mihna*) însărcinate cu îndepărtarea adversarilor, mutaziliţii au fost eliminaţi de adepţii unei ortodoxii sunnite încă din timpul lui Al-Mutawakkil.

Mihna impunea obligaţia de a se abandona făţiş doctrina eternităţii Coranului, iar mutaziliţii refuzau chiar

intermedierea eliberării musulmanilor căzuţi prizonieri la bizantini, dacă nu renunţau la această credinţă! Rigorismul de care vorbim explică, fără îndoială, rezistenţa de care s-a lovit mişcarea lor şi care a dus la dispariţia acesteia, până acolo încât a fost imediat utilizată *Mihna* contra reprezentanţilor ei. În secolele al X-lea şi al XI-lea, mutazilismul şi-a revenit sub protecţia emirilor şiiţi Buizi. În acea vreme a trăit şi a predat marele lor teolog Abd al-Jabbar (935 – 1025).

Termenul *mu tazila* derivă din verbul *i tazala* ce semnifică „a pune deoparte, a îndepărta”. Poate ar trebui să vedem aici o origine politică, pentru că mutaziliţii refuzau să ia parte la conflictele din vremea lor. Totuşi, o etimologie filosofică este mai probabilă: mutaziliţii credeau că trebuie să se separe de ceea ce este fals, conform recomandărilor Coranului. Abd al-Jabbar reia astfel un ḥadīth ce susţine că *Umma* (Comunitatea credincioşilor) se împarte în şaptezeci şi trei de secte, dintre care cea mai fidelă în sensul credinţei este cea numită *mu tazila*, care vrea să se îndepărteze de tot ceea ce este fals. Ca atare, la baza mişcării mutazilite se află o revendicare a strictei ortodoxii islamice. Adversarii lor sunniţi au deformat sensul termenului susţinând că *mu tazila* nu semnifica separarea de fals, ci de ortodoxie: mutaziliţii erau astfel consideraţi eretici. Shahrastānī (1086 – 1153), în lucrarea saMilalwa *Nihal* („Cartea religiilor şi a sectelor”), îi defineşte cu mai multă claritate pe mutaziliţi ca fiind „partizanii dreptăţii şi ai garantării unităţii”, bazându-se în realitate pe cele două principale calităţi ale mişcării.89 Li s-a mai dat şi porecla de *qadariyya*. Acest ultim curent, apărut la începutul epocii omeyyade, în a doua jumătate a secolului al VII-lea, consta în negarea ideii că binele şi răul şi-ar avea originea în divin (*al-qadar*); ca atare, acesta susţinea liberul arbitru al omului.90 înrudirea dintre cele

două mişcări, fără a fi imposibilă, nu pare a fi dovedită, chiar dacă Shahrastānī le asocia.

Mutaziliţii l-au numit pe Abd al-Jabbar, ultimul lor gânditor de marcă, „Qadi al-Qudah”, adică „judecătorul judecătorilor”.91 Vom nota, fără să ne mirăm, caracterul juridic al elogiului. Originar din Basra, avea reputaţia de a fi cel mai mare teolog mutazilit, „gânditor de neîntrecut în tălmăcirea profunzimilor uriaşe ale *kalamului*”, 92 Ale *kalamului*, nu ale *falsafei*...

Printre numeroasele lui opere figurează imensa enciclopedie *Mughnî*, redactată între 970 şi 990, care prezintă, fără îndoială, cea mai completă descriere a concepţiei mutazilite.93 Cele douăzeci de cărţi ale acesteia se dezvoltă în jurul a două mari părţi, una consacrată unicităţii lui Dumnezeu, iar a doua, dreptăţii sale. Termenul *Mughnî* nu este decât primul cuvânt din titlul complet al lucrării: *Al-Mughnâfii abwâbaltawhâd wa al-cadl* („Ceea ce este indispensabil să fie cunoscut în privinţa unicităţii lui Dumnezeu şi a dreptăţii”). Este posibil ca această construcţie a lucrării în jurul temelor unicităţii şi dreptăţii divine să fi fost concepută pentru a se opune creştinilor, suspectaţi de politeism din cauza credinţei lor în Treime, şi evreilor, din cauza concepţiei lor antropomorfice a unui Dumnezeu răzbunător. Tonalitatea polemică a lucrării *Mughnî*, în care se regăseşte acelaşi spirit al disputei *kalamului*, ar fi în favoarea acestei teze.

Mutaziliţii se considerau monoteişti perfecţi: credinţa în unicitatea lui Dumnezeu este în centrul demersului lor, ceea ce îi face să refuze orice asemănare dintre divin şi om, şi, în consecinţă, să le distingă total. Aşadar, ei acceptă ideea liberului-arbitru. Omul este creator şi, astfel, responsabil pentru propriile sale fapte (*Mukallaf*): aşa a vrut Dumnezeu. Din ideea despre liberul-arbitru reiese importanţa extremă pe care mutazilismul o acordă noţiunii

de justiţie, care face posibilă libertatea omului.

Poziţia radicală în favoarea divinului, cea a mutaziliţilor, consta în respingerea ideii unui Coran necreat. Credinţa era fundamentată totuşi pe versetele Coranului în care se susţine că lângă Allah tronează „Maica Scripturii”, al cărei conţinut, revelat de arhanghelul Gabriel lui Mahomed, a fost aşternut în scris în Coran.94 Mutaziliţii vedeau aici un risc al păcatului grav de asociaţionism (*shirk*): admiterea existenţei din eternitate a Maicii Scripturii nu echivala oare cu propunerea existenţei unui al doilea Dumnezeu? Cum scrie Abd al-Jabbar, „Cel Etern este Unicul în eternitate şi nu are un al doilea”.95 Unicitatea absolută a unui Dumnezeu fără nicio asociere exterioară înseamnă refuzarea eternităţii Coranului din teama de a i se da Cuvântului lui Dumnezeu o eternitate ce nu aparţine decât acestuia din urmă – regăsim aici o dezbatere clasică din *kalam*. Coranul este „Cuvântul lui Dumnezeu şi revelaţia sa; el este născut şi creat”.96 Această concepţie îi face şi pe mutaziliţi să îi nege lui Allah orice atribut, inclusiv celebrele „nouăzeci şi nouă de nume ale lui Dumnezeu”, care îi par tot atâtea concesii făcute idolatriei.

Contrar a ceea ce se afirmă uneori, se pare că mutazilismul nu a fost influenţat de filosofia greacă. Pe de o parte, el apare la începutul secolului al VIII-lea, deci înainte de traducerile realizate de sirieci. S-ar putea, într-o mică măsură, să regăsim aici o urmă a concepţiilor din platonism şi, mai ales, din neoplatonism, dar nu amprenta teoriilor aristotelice; el nu a reluat din gândirea greacă decât „teoriile compatibile cu principiile coranice”, 97 scopul său fiind, în realitate, acela de a raţionaliza doctrina creaţionistă a Coranului, fără a-l afecta. Ca atare, mutaziliţii nu ezită să reia teoria atomistă, dar fac demonstraţia intervenţiei lui Dumnezeu în natură.98

Totuşi, îi acordă raţiunii un loc important: această facultate este, în viziunea lor, singura care îi permite omului să-şi exercite liberul arbitru, să discearnă Binele de Rău şi, în final, să-l cunoască pe Dumnezeu. Moralitatea omului, deci supunerea sa la preceptele coranice, se bazează pe raţiune: „Rugăciunea către Dumnezeu nu este bună decât dacă omul raţional cunoaşte unicitatea şi dreptatea divine".99 Deoarece omul este raţional, el este responsabil de faptele sale, nu numai faţă de el însuşi, ci şi faţă de Comunitatea credincioşilor şi de Legea divină. Raţiunea trebuie să permită exercitarea în deplină cunoştinţă de cauză a liberului arbitru şi, ca atare, a acţiona respectând poruncile Coranului.

Raţiunea se află în slujba revelaţiei coranice, care este revelaţia unui adevăr natural şi atemporal.100 Dacă raţiunea contrazice Coranul, ea iese din natură, din domeniul liberului arbitru şi al responsabilităţii, părăseşte lumea moralei; ea îşi pierde conţinutul raţional şi se autodistruge. În consecinţă, raţiunea nu este ea însăşi decât atunci când îi este fidelă revelaţiei. În această perspectivă sunt prezentate, în mod deosebit, reflecţiile filosofice despre noţiunile de substanţă, întâmplare sau sfârşitul lumii. Mutaziliţii au vrut să explice raţional doctrina creaţionistă exprimată de Coran, fără un conflict între acesta din urmă şi raţiune: textul coranic, de exemplu, în chestiunile centrale ale unicităţii şi justiţiei divine, confirmă într-adevăr „evidenţele raţiunii".101 Această noţiune centrală în islam, cea a absolutei raţionalităţi a cărţii revelate, nu a fost exprimată mai bine în altă parte.

Ca atare, se înţelege că mutaziliţii nu s-au opus dogmei Coranului necreat dintr-o reacţie raţionalistă, în sensul occidental al termenului, ci din evlavie. Ne-am înşela dacă am vedea în ei nişte teologi „tomişti", cei ce

anunţă raţionalismul cartezian, sau chiar liber-cugetători. Ei înşişi şi-au exprimat mereu voinţa de a fi perfect fideli literei Coranului.

Averroes: „Un reformator circumspect” 102

Deşi Averroes este prezentat mereu ca un spirit raţionalist, cazul lui este în realitate mai complex.103 El a fost înainte de toate jurist al şcolii malekite, judecător (*cadiu*) de profesie şi medic. Profesiunile lui sunt la fel de importante ca şi activitatea sa de filosof pentru a-i înţelege personalitatea. Averroes face parte din lumea specialiştilor în dreptul musulman – *fiqh* – iar prin prisma formaţiunii lui în domeniu îşi prezintă poziţia cu privire la teme diferite. În calitate de jurist el a predicat războiul sfânt contra creştinilor în marea moschee din Córdoba şi, folosindu-se de toate izvoarele dreptului, le aminteşte musulmanilor că au obligaţia de a participa la lupta împotriva creştinilor.104 De altminteri, atitudinea sa era astfel conformă cu ceea ce el scria despre războiul sfânt. El spune în comentariul său la *Republica* lui Platon: „Există două căi ce duc la Dumnezeu: prima trece prin discurs, a doua prin război”, unde regăsim inspiraţia din mai multe versete coranice.105

Este sigur că el a încercat să împace revelaţia coranică şi folosirea raţiunii, dar considera că trebuie să protejeze revelaţia de criticile venite din partea raţiunii. Era important pentru el să arate superioritatea Coranului faţă de raţiune, aceasta nefiind capabilă să diminueze nici natura cărţii necreate şi eterne şi nici conţinutul, adică Adevărul suprem. În consecinţă, spiritele religioase puteau să studieze filosofia fără să rişte nimic. Înclinaţia lui spre ea pare că trebuie pusă în legătură, în afara unui interes personal, cu exercitarea propriei meserii, şi nu cu o improbabilă critică a religiei. Găsise în filosofia greacă mijlocul de a depăşi respectul strict al regulilor juridice din

şcoala malekită ce domina atunci în societatea almohadă din Córdoba şi a cărei ostilitate faţă de influenţele greceşti era cunoscută.

Averroes a căzut în dizgraţie în jurul anului 1195: Al-Mansur l-a exilat la Lucena, oraşul fiind un loc unde erau surghiuniţi şi evreii, ceea ce Averroes nu putea resimţi decât ca o umilinţă. Doctrinele sale au fost anatemizate, iar lucrările lui de filosofie au fost arse. Califul, după toate probabilităţile, aflat atunci într-o situaţie dificilă, a încercat să-şi atragă susţinerea juriştilor, foarte influenţi în popor, şi total opuşi voinţei de autonomie a lui Averroes. Dizgraţia a încetat în 1197, dar Averroes nu a mai trăit mult timp: chemat de calif la Marrakech, a murit aici în 1198.

Averroes nu era gânditorul ateu sau agnostic, ci acel spirit tolerant aşa cum ni-l imaginăm în zilele noastre. În toate operele sale, asistăm la dezvăluirea inteligenţei unui spirit profund musulman, a cărui credinţă nu dispare, ascunsă fiind de căutarea sa de ordin filosofic; este o credinţă pe care experienţa sa de medic a convins-o de utilitatea raţiunii pentru a distinge legi universale.106 În lucrarea lui *Discursul decisiv*, el prezintă filosofia ca fiind conformă cu prescripţiile coranice; deci el nu a introdus secularizarea în discursul filosofic. Cum era jurist, i-a dat cărţii forma unei *fatwa* pentru a determina dacă studierea filosofiei este „permisă” de Legea revelată (Coranul), „interzisă” sau „recomandată”. Acest demers se explică atât prin studiile sale, cât şi prin natura profund juridică a civilizaţiei în care orice cugetare, orice faptă, sunt judecate în funcţie de conformitatea lor la tradiţia stabilită de Profet şi păstrată cu grijă în Coran, în *Şira*, în ḥadīthuri şi în *fiqh*. Deşi doreşte să vorbească în calitate de filosof, Averroes gândeşte ca un judecător musulman. Dreptul este fundamentul civilizaţiei musulmane; el este esenţial în atitudinea lui Averroes.

Acesta voia să le răspundă adversarilor săi care considerau că trebuie interzisă orice interpretare şi orice speculaţie filosofică, pe motiv că puteau să ducă la apariţia unor erori religioase. El le răspundea că această atitudine era la fel de lipsită de logică precum cea prin care cel însetat este împiedicat să bea, pe motiv că riscă să se înece (regăsim aici logica medicului). Argumentaţia lui se sprijină pe clasificarea tradiţională a faptelor interzise (*baram*), condamnabile (; *makruh*), permise (; *mubah*), meritorii (*mustahih*) şi obligatorii (-*wajib*), clasificare ce permite încadrarea şi normarea tuturor comportamentelor sociale fără excepţie. Dar el ajunge la concluzia că studierea *falsafei* este obligatorie (*wajify*. În consecinţă, este permis(*mubah*) să se studieze textele greceşti, cu condiţia să nu fie niciodată contestate principiile *shariei* – Legea religioasă. Concluzia se bazează pe o analiză a Coranului: instanţa supremă, sursă a oricărei legitimităţi, este Cartea sfântă.107 Nu raţiunea se află la baza credinţei şi nici nu o justifică, ci Cartea lui Dumnezeu, care face posibilă folosirea raţiunii în cadrul filosofiei, cu scopul de a se desluşi sensul Coranului atunci când acesta nu este uşor de descifrat.

În orice caz, Coranul fiind adevărul absolut, nu putea exista un dezacord între filosofie şi revelaţie:

„Noi, musulmanii, ştim din studii sigure că a examina prin intermediul demonstraţiei nu vine în contradicţie cu învăţăturile aduse de Textul revelat, deoarece adevărul nu poate fi contra adevărului, ci este de acord cu el şi aduce mărturie în favoarea sa". 108

Dacă ne aflăm în prezenţa unei contradicţii între textul Coranului şi un enunţ, trebuie să recurgem la sensul ascuns al Coranului, „să interpretăm sensul evident".109 Averroes se bazează aici pe opoziţia dintre *zâhir*/*bâtin*, adică dualitatea sensului din Coran dintre sensul aparent

şi sensul profund, ce necesită o interpretare (*ta wâl*), folosindu-se „sensul tropic” – figurat – al textului. D. Unoy subliniază că atunci când Averroes vorbeşte de interpretarea textului coranic, el caută mereu sensul adevărat al surelor, respectând regulile gramaticii.110 Suntem departe de exegeza creştină, foarte ataşată încă din secolul al XII-lea de aflarea celor patru sensuri ale Sfintei Scripturi.

În ultimul rând, cărţile de filosofie trebuie „să fie interzise oamenilor obişnuiţi de către conducătorii comunităţii”. Într-adevăr, mulţi oameni nu au cunoştinţele necesare pentru a le înţelege corect şi, în consecinţă, ar ajunge să le interpreteze greşit. Averroes îi împarte pe oameni în trei categorii: savanţii, teologii şi poporul. Această diferenţiere a nivelurilor de cultură şi de înţelegere ce restrânge posibilitatea de studiere a filosofiei o ajută pe aceasta să continue să existe.111

Ca atare, Coranul spune mereu adevărul, iar dacă filosofia oferă accesul la adevărurile ascunse, doar o elită intelectuală are dreptul juridic de a o studia. În ciuda atracţiei lor pentru filosofia greacă, elitismul lui Averroes şi al altor *falâsifa* a împiedicat o reală elenizare a cadrelor societăţii musulmane.

Gânditori liberi? 112

Aşadar, Islamul a favorizat sau doar a tolerat exprimarea unor opinii ce nu erau conforme Coranului? Simplitatea dogmei islamice, faţă de cea a credinţei creştine, nu este de natură să ducă la apariţia atât de multor erezii intelectuale, nici să dea naştere unor dezbateri de ordin teologic, în afara celor legate de problemele puse de unicitatea şi de unitatea lui Dumnezeu sau de raporturile dintre existenţa, substanţa sa şi diversele forme de existenţă ale creaţiei.113 Dar a existat oare într-o lume aparent conformistă şi închisă în corsetul

shariei echivalentul pentru gânditorii eterodocşi? Această temă constituie firul director al lucrării lui M. Chebel. El apreciază că „atotputernică, dogma musulmană nu lasă decât puţin spaţiu pentru gândirea critică şi mai ales pentru cea care încearcă să-l înzestreze pe om cu o proprietate revitalizantă, libertatea”.114 D. Unoy propune să fie inversat sensul cercetărilor, studiindu-se în egală măsură gânditorii „liberi” din Islam şi literatura opusă Bisericii în Europa din secolul al XVII-lea. El constată că interesul istoricilor a fost invers proporţional nu cu valoarea scrierilor lui Voltaire şi ale lui Diderot, ci cu numărul lor, inferior celui al lucrărilor apologetice în favoarea Bisericii. Or, specialiştii în Islam au făcut contrariul: i-au subestimat pe gânditorii marginali, avantajându-i pe autorii ortodocşi, într-adevăr mult mai numeroşi.115

Este adevărat că, dacă putem considera mai inovatoare scrierile contestatare, societatea musulmană nu le-a preluat, în timp ce ideile filosofilor din epoca Luminilor s-au impus în societăţile europene. De altminteri, este semnificativ că D. Unoy a ales termenul „gânditor liber” şi nu pe cel de „liber-cugetător”. Figurile, originale fără îndoială, pe care le scoate din uitare sunt creştini (Hunayn ibn Ishaq), convertiţi târziu la islam (persanul Ibn al-Muqaffa, mort prin 757/759, şi care pare chiar să fi rămas fidel maniheismului propriilor origini), sau musulmani adepţi ai curentelor marginale, cum ar fi şiismul, care tindeau spre erezie. Astfel, Al-Warraq (mort prin 861/862), ce crede în răstignirea lui Iisus în virtutea dovezilor istorice şi care îndrăzneşte, în acest mod, să emită o idee contrară Coranului, ajungând până la „contestarea caracterului constrângător al revelaţiei”, 116 sau discipolul şi prietenul lui, Ibn al-Riwandi (mort cândva, între 864 şi 912), a cărui lipsă de credinţă este chiar şi mai

evidentă. Totuşi, se situează cu toţii *în interiorul* faptului religios. Cu toate acestea, un autor ca

Al-Muhasibi (781 – 857) nu ezită să interpreteze liber câteva versete coranice sau să se folosească cu multă libertate de succesiunea garanţilor ḥadīthurilor.117 Celebrul Ali (865 – 932) face excepţie, el distingându-se prin opoziţia sa faţă de toate religiile profetice – ceea ce manualele uită deseori şi nu reţin despre el decât calităţile lui de medic. Al-Razi ocupă un loc aparte: el afirmă ideea de progres „contra tuturor autorilor musulmani ce situează perfecţiunea la origine" 118 şi se prezintă ca discipol al lui Socrate, pe care pare că-l cunoaşte bine, în timp ce contemporanii lui îi atribuie în general „lucruri ce sunt proprii civilizaţiei arabe", precizează D. Unoy.119 Aceşti gânditori originali sunt în jur de doisprezece, într-o perioadă de vreo cinci secole. În ciuda interesului său, fenomenul rămâne marginal din cauza importanţei religiei oficiale, a ortopraxiei şi a puternicei asocieri dintre politic şi religios ce stă la baza societăţii abbaside.120

Logosul grec nu intră în politică

Incapacitatea gândirii politice a lui Aristotel de a influenţa Statul abbasizilor se datorează în parte faptului că o scriere cum este *Politica* nu a fost tradusă în limba arabă şi a rămas, ca atare, necunoscută.121 Trebuie oare să luăm în considerare faptul că, având prejudecăţi în privinţa conţinutului acesteia, califii nu erau deloc interesaţi să citească un text pe care-l bănuiau că nu putea fi aplicabil într-un stat musulman? Sau această lacună trebuie pusă pe seama traducătorilor sirieci, puţin interesaţi de reflecţia politică? Oricare ar fi situaţia, conform organizării primei comunităţi islamice de la Medina, factorii politic, juridic şi religios nu au fost separaţi niciodată. Islamul ca religie nu era independent de Islamul politic şi nici de Islamul juridic. Abbasizii nu au

transformat nici concepţia lor despre Stat şi nici modul de a guverna şi au rămas fideli „Frumoasei pilde” constituite din Profet şi din prima *Umma*. Teoreticianul politic musulman Al-Mawardi (975 – 1058) aminteşte că *Umma* trebuie să fie guvernată de un stăpân ce va respecta

Lumea divină şi drepturile lui Dumnezeu.122 Influenţa lui s-a exercitat timp de secole până când a cedat în faţa alteia, mai rigoriste, a lui d’Ibn Taymiyya ce „predica o întoarcere pur şi simplu la puritatea primară şi la teocraţia mitic egalitară de la Medina”.123

Din contră, poate pentru că încercând să se sustragă puterii unei papalităţi în exterior, regii occidentali şi juriştii lor s-au orientat către gândirea politică a anticilor, care a fost şi o sursă de inspiraţie pentru Comunele italiene din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. La sfârşitul secolului al XIII-lea, legiştii lui Filip cel Frumos au redactat scrisoarea *Antequam essent clerici*, în care erau propuse exterioritatea şi anterioritatea absolute ale puterii laice faţă de cea a Bisericii şi a Papei.124 În ţările Islamului, unde operele lui Aristotel erau cunoscute de patru sute de ani, nimeni nu a avut această îndrăzneală. În secolul al XV-lea, Jean Gerson, cancelar al Universităţii din Paris se sprijină, printre altele, pe *Metafizica* lui Aristotel pentru a dezvolta concepţia lui despre puterea regală, în textul „Pentru reforma regatului” (1403).125 El îşi prezintă şi argumentele referindu-se la Vechiul Testament, la Homer şi la Platon, ceea ce ilustrează acest sincretism caracteristic al culturii europene medievale.

Occidentul a fructificat învăţătura lui Aristotel în domeniul politic, pe când Islamul nu i-a acordat încredere; nu există un sfânt Toma musulman care să elaboreze o viziune laică asupra puterii. Aristotel a putut, o vreme, să fecundeze gândirea politică europeană, dar nu a putut să o facă să evolueze pe cea a abbasizilor, nici pe cea a

selgiucizilor. În lumea creştină, naşterea a ceea ce istoricii numesc „Statul modern” este fructul moştenirii politice şi juridice a lumilor romanică şi germanică şi a gândirii greceşti. Rădăcinile acestui Stat modern se află în Sfânta Scriptură şi în dreptul canonic, ca de exemplu în practica alegerilor.

Este semnificativ faptul că niciodată nimeni în ţările Islamului nu a recurs la sistemul juridic greco-roman, nici chiar Averroes.126 Juristul de la Córdoba Ibn Hazm (994 – 1063) a încercat, din contră, să elaboreze o nouă versiune a *Logicii* lui Aristotel folosindu-se de preceptele din dreptul musulman! Dreptul roman nu a influenţat în niciun fel sistemul juridic islamic. Să ne gândim doar că nu există în arabă un cuvânt care să traducă ceea ce noi numim „persoană”, şi nici importanţa acestui concept în dreptul occidental.127

Dreptul (*fiqh*) a rămas o specialitate în totalitate islamică în care se înscriu cele patru şcoli (hanbalită, malekită, shafiită şi hanefită) în aceleaşi perspective: să rămână în orbita trasată de Coran, de *Şira* şi de ḥadīthuri şi să nu realizeze nicio jurisprudenţă care se îndepărtează de ele, cu atât mai puţin care să fie contra acestora. *Fiqhul* constă în aplicarea *shariei*, ceea ce trebuie să pună în practică juriştii referindu-se neîncetat la legea teocratică, ideală, pe care ea o reprezintă, adică, în ultimă instanţă, textele Coranului şi ale ḥadīthurilor.128 Ceea ce nu înseamnă, desigur, că dreptul musulman nu a ştiut să evolueze, ci că această evoluţie s-a realizat în limite stricte, fixate de la început. Ar fi fost absurd să se refere la dreptul roman sau, şi mai mult, la dreptul canonic. *Fiqhul* nu face distincţie între juridic, religios sau cultural: toate faptele şi gesturile musulmanilor provin din acelaşi sistem normativ.

Islamul este mai înainte de toate o ortopraxie, o

conformitate la reguli şi la rituri, pe care orice musulman trebuie să o respecte. Este suficient să citim sura IX, 71: „Credincioşii şi credincioasele îşi sunt prieteni unii altora. Ei poruncesc cele de cuviinţă şi opresc urâciunea: ei îşi săvârşesc rugăciunea, fac milostenie, dau ascultare lui Dumnezeu şi trimisului său”. 129 *Fiqhul* are aici rolul de a aminti ceea ce este interzis, obligatoriu, de condamnat, iar morala nu înseamnă că Binele trebuie săvârşit în sensul în care lumea greco-romană sau creştinismul îl înţeleg, ci să se acţioneze după Lege, adică să existe supunere faţă de Dumnezeu130: este moral cel ce se supune Legii lui Allah.

O civilizaţie se caracterizează într-o anumită măsură prin sistemul juridic pe care îl instituie şi pe care se bazează organizarea sa socială. În această privinţă, lumea creştină şi cea musulmană din Evul Mediu nu aveau nimic în comun. *Sharia* musulmană şi codurile juridice occidentale erau diferite printr-un mare număr de principii şi de dispoziţii.

Elenizarea ratată a Islamului

Pătrunderea temeinică a culturii greceşti în interiorul lumii islamice a fost mai întâi limitată de absenţa unei cunoaşteri directe a limbii greceşti, care era primul instrument al gândirii antice. Mai mult, învăţaţii creştini şi musulmani nu au avut aceeaşi atitudine faţă de cultura greacă. Creştinismul reluase cultura antică, făcând o selecţie – epicurismul a fost respins –, dar integrându-i spiritul. Chiar fără o cunoaştere aprofundată a ştiinţei greceşti, tradiţiile juridice şi politice din lumea musulmană au exercitat o influenţă asupra dreptului medieval, asupra practicilor politice ale comunelor italiene sau asupra ideii de imperiu.131 Islamul a preluat de la greci ceea ce a considerat util, dar a lăsat deoparte spiritul lor. Nici literatura şi nici tragedia sau filosofia greceşti nu au pătruns în cultura musulmană. Doar logica şi-a găsit un loc

aici, în medii foarte variate şi cu anumite restricţii.132 Dar „recursul la logică implică formalizarea argumentaţiei şi raţionamentului şi deloc a raţionalismului”: aceste cuvinte ale lui A. Guerreau-Jalabert, aplicate Occidentului medieval din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, sunt potrivite şi pentru Islamul abbasizilor.133

Aşadar, moştenirea greacă a fost filtrată cu grijă, iar partea acceptată a fost orientată într-o direcţie religioasă, în funcţie de exigenţele Coranului. Cele două civilizaţii, cea a Greciei antice şi cea a Islamului clasic nu s-au amestecat. Atunci când Aristotel a devenit cunoscut în Occident, a început să dezvolte o civilizaţie ai cărei zori apăruseră în renaşterea carolingiană, şi care, cu timpul, a reluat legăturile atât cu fondul culturii greceşti, cât şi cu starea ei de spirit. În schimb, *falsafa* a fost „o sumă de cunoştinţe, şi nu o problematică”.134 În lumea creştină, filosofia a intrat puţin câte puţin în domeniul teologiei, aducându-i anumite modificări. În schimb, în Islamul medieval, *falsafa* nu a influenţat niciodată în mod real *kalamul*: filosofia de inspiraţie greacă şi teologia au rămas două lumi distincte. În realitate, în Evul Mediu, Islamul nu s-a elenizat, cum nici Occidentul nu s-a islamizat.

Filtrul musulman a fost foarte selectiv, iar dacă unii savanţi arabi sau persani au compus lucrări de matematică sau de optică, gândirea musulmană a îndepărtat de reflecţia sa teologică, politică sau juridică *logosul* grecilor. După Avicenna, cu excepţia lui Averroes, niciun gânditor musulman nu a recurs la textele lui Aristotel: de acum înainte se studiază pornindu-se de la ceea ce a spus Avicenna. R. Brague exprimă această situaţie cu claritate: „Aristotelismul a devenit pur şi simplu avicennism”.135 Dacă, graţie siriecilor, limba arabă s-a înzestrat cu un instrumentar tehnic, universul cultural musulman a rămas impregnat de religie. În secolele al XII-lea şi al XIII-lea,

atunci când Occidentul îl descoperea pe Aristotel, concepţia sa despre lume, despre ştiinţă şi despre politică este bulversată de acest fapt. Or, în *Daral-Islamy* influenţa lui Aristotel a fost foarte diferită: puternică în domeniul logicii sau al ştiinţelor naturii, aproape inexistentă, în plan politic, moral sau metafizic. În aceste domenii, surele eterne şi divine au primat asupra *logosului* grec. Opera lui Aristotel a fost citită, comentată şi lăudată, dar nu a trecut de filtru şi nu s-a răspândit în afara unui cerc restrâns de jurişti sau de medici, pasionaţi de filosofie, în momentul în care filosofia greacă interesa într-o măsură mult mai mare elitele sociale occidentale.

Trebuie să-i atribuim, în ultimă instanţă, statutului Coranului un rol decisiv, care ar explica faptul că dezvoltarea raţionalismului grec a fost împiedicată? Gândirea musulmană este, într-adevăr, intim legată de revelaţia coranică, foarte diferită prin aceasta de raţiunea greacă. Ceea ce cuvântul „raţionalism" desemnează în zilele noastre nu are corespondent în Islamul medieval şi nu era decât în stadiul germinai în societatea creştină din acelaşi timp.136 În concepţia musulmanilor, nu este raţional să nu fie adoptată religia lui Mahomed, iar conţinutul Coranului să nu fie demn de crezare. Ca atare, ceea ce Europa numeşte „raţiune" este o facultate supusă caracterului divin al Coranului. Raţiunea este, de altminteri, în strânsă legătură cu limba arabă, limbă a revelaţiei coranice şi, în consecinţă, identificabilă cu inteligenţa absolută.

Ar trebui poate să fie acuzate elitismul acelor *falâsifa* şi absenţa din Islam a structurilor instituţionale – şcoli – capabile să răspândească învăţătura lor filosofică. Sprijinul indispensabil al puterii politice nu a fost asigurat de califi, iar universul juriştilor a blocat orice difuzare înspre masele largi ale populaţiei. Sistemul de predare al şcolilor

coranice nu a luat în seamă filosofia sau cunoaşterea ştiinţifică greacă de care nu avea nevoie pentru a explica textele din Coran. Din contră, creştinismul a reluat conţinutul culturii antice atât pentru a remedia imperfecţiunile din cadrul public, cât şi pentru a rezolva unele probleme teologice.

Aşadar, pare abuziv să vorbim de elenizare şi am denatura civilizaţia musulmană impunându-i – prin etnocentrism – un fel de occidentalizare care nu-i corespunde realităţii, poate cu excepţia unor învăţaţi ce ar trebui identificaţi. Elenizarea a rămas în cercul acestor *falâsifa*, care, printre altele, s-au distanţat de moştenirea greacă: ea a rămas un fenomen intelectual, fără influenţă asupra mentalităţilor colective ataşate de credinţă sau asupra structurilor politice, sociale sau juridice.

În ultimă instanţă, ar trebui să ne întoarcem, ca atare, la conţinutul celor două religii şi la statutul cărţilor lor sfinte pentru a înţelege diferenţa de evoluţie dintre cele două civilizaţii.

CAPITOLUL AL V-LEA
PROBLEME DE CIVILIZAŢIE ÎN EVUL MEDIU

„Curiozitatea faţă de celălalt este o atitudine tipic europeană, rară în afara Europei şi excepţională în Islam”.1

Această aserţiune este severă, dar exactă. O putem atenua amintind numele lui Masudi (d. 956) – autor al *Pajiştilor de aur*, carte din care două cincimi sunt consacrate popoarelor nemusulmane – sau pe al lui Al-Biruni, singurul autor musulman care s-a interesat de lumea hindusă.2 Totuşi, după exemplul celorlalte mari civilizaţii precum cea a Indiei sau cea a Chinei, Islamul medieval nu a dezvoltat o reală curiozitate faţă de societăţile străine. Raportul cu celălalt era de la început restrâns, în funcţie de imperativele religioase, sau ar

trebui să vedem în această situaţie produsul unor circumstanţe istorice? Astfel, O *mie şi una de nopţi,* această capodoperă a literaturii persane, a fost tradusă târziu în Occident, de Antoine Galland, între 1704 şi 1717, dar reciproca nu este valabilă în Orient – cel puţin, acesta era mai informat – în ceea ce priveşte *Iliada* sau *Odiseea*.3

Absenţa curiozităţii explică, într-o anumită măsură, cum în Evul Mediu a existat o relaţie, timp de mai multe secole, deseori mai degrabă violentă decât calmă, între cele două civilizaţii, pe care credinţa comună monoteistă mai mult le separa decât le apropia. Căci, plecând de la credinţa într-un Dumnezeu unic, creştinismul şi islamul au dezvoltat două sisteme de gândire şi practici sociale foarte diferite.

A spune că musulmanii şi creştinii au acelaşi Dumnezeu şi a rămâne la acest stadiu, crezând că astfel s-a pus capăt unei discuţii, aceasta denotă o abordare superficială. Dumnezeul creştinilor şi cel al musulmanilor nu ţin acelaşi discurs, nu insistă pe aceleaşi valori, nu-i propun omului acelaşi destin şi nu arată preocupări asemănătoare în privinţa organizării politice şi juridice a societăţilor umane. O simplă lectură comparată a Evangheliilor şi a Coranului arată cât de diferite sunt cele două universuri.4 Dacă Hristos refuză să pedepsească şi nu acceptă lapidarea femeii adultere, Mahomed, în situaţii asemănătoare, ordonă uciderea femeii infidele.5 Nu-i putem urma în acelaşi timp lui Hristos şi lui Mahomed. Violenţa polemicilor medievale dintre creştini şi musulmani nu face decât să dezvăluie o opoziţie percepută ca radicală. Este vorba de o alteritate ce ridică problema identităţii proprii fiecăreia dintre cele două civilizaţii medievale.

Acest tip de reflecţie este abordat cu prudenţă de istoricii ce nu se încumetă prea mult să realizeze judecăţi

de ansamblu, structurale, asupra unei civilizaţii date, de teamă să nu pară că o înzestrează cu o esenţă permanentă fără a ţine cont de schimbări şi de rupturi. Incursiunile prin secole sau pe continente sunt de cele mai multe ori nefaste pentru cunoaşterea ştiinţifică. Adevăratul pericol al „esenţia Hsmului" însoţeşte cea mai mare capcană în care poate cădea un istoric, în viziunea lui Lucien Febvre, adică anacronismul. Totuşi, permanenţele există sau, cel puţin, fenomenele de lungă sau de scurtă durată. Pe ele vom încerca să le descoperim aici. Civilizaţiile nu sunt imobile, dar nu sunt nici cuprinse de schimbări neîncetate, iar istoricul este la fel de bine înzestrat ca filosoful sau antropologul pentru a le aborda. Istoria, departe de a se rezuma la un plictisitor catalog de date, este o reflecţie de ordin antropologic ce ţine cont de timp, ce acordă atenţie chestiunilor de durată, de succesiune sau de simultaneitate care afectează faptele omului. Dacă vrem să înţelegem fiinţa umană, trebuie să-i observăm dezvoltarea în timp. Atunci putem, aşa cum ne invita F. Braudel, să descoperim ceea ce ţine de întâmplare, de partea de conjunctură sau ceea ce depinde de tendinţe mai importante, profunde, într-un cuvânt, esenţiale.

I. IDENTITĂŢI ÎN CHESTIUNE

„Pentru o civilizaţie, a exista înseamnă a fi în stare, în acelaşi timp, să ofere, să primească, să împrumute […]. Recunoaştem o civilizaţie şi prin ceea ce refuză să împrumute uneori, prin diferenţele pe care le propune, prin alegerile pe care le face din tot ceea ce vântul schimbărilor îi pune dinainte şi, adesea, chiar îi impune. Asta dacă nu e destul de vigilentă să le respingă sau dacă, pur şi simplu, nu există incompatibilităţi de dispoziţii afective sau de apetenţă".6

Civilizaţie arabă sau civilizaţie musulmană?

O primă confuzie trebuie clarificată aici. S-a spus

deseori, iar asimilarea persistă, întreţinută uneori în mod voluntar, pe cele două ţărmuri ale Mediteranei: civilizaţia arabă nu este civilizaţia musulmană. Există, pe de o parte, ceea ce a fost realizat de arabii de toate religiile în limba arabă şi, pe de altă parte, ceea ce poartă amprenta credinţei islamice. Locul de întâlnire a acestor două lumi este, desigur, semnificativ, de vreme ce gânditorii musulmani s-au exprimat în arabă, iar locul ocupat de arabii creştini sau sabeeni, în formarea unui soclu cultural în *Dar* al-*Islamy* între secolele al VII-lea şi al X-lea, arată şi distincţia dintre cele două ansambluri. În Evul Mediu, islamul a fost religia dominantă, situată în vârful unei stricte ierarhii şi impunându-şi valorile în sistemul politic, în arta figurativă, în discuţiile despre locul femeii sau despre statutul „oamenilor Cărţii”. De aceea este important să nu considerăm identice civilizaţia musulmană şi civilizaţia arabă. Nu putem ascunde rolul crucial al persanilor, convertiţi la islam, dar păstrându-şi propria cultură. În acelaşi timp, această civilizaţie arabă era inclusă în spaţiul politic al Islamului.7 În raportul cu Europa creştină, acesta din urmă se impune ca actor principal. Califii din Bagdad erau înconjuraţi de medici creştini, dar îşi orientau politica externă în relaţia cu Bizanţul sau cu cruciaţii în calitate de musulmani. De aceea chestiunea transmiterii culturale trebuie avută în vedere mai mult sub unghiul schimburilor dintre Europa şi Islam, decât dintre Europa şi lumea arabă. Această situaţie îi corespunde împărţirii pe care Islamul a stabilit-o între *Dar* al-*Islam* şi *Dar* al-*Harb* („teritoriu al războiului”). Se ştie că această teorie a celor „două case” constituia axa majoră a concepţiei politice în Islamul clasic. Lor li se adăuga, în realitate, o a treia casă (cea a „teritoriului tributului”), *Dar* as-*Suhl*, denumire rezervată ţărilor ce refuzau să se convertească la islam, dar obţineau o pace

temporară în schimbul plăţii unui tribut.8

Marea Mediterană în Evul Mediu: răscruce sau conflict de civilizaţii?

Orice civilizaţie se dezvoltă mai întâi într-un spaţiu care-i este propriu şi pe care oamenii l-au locuit, fasonat şi apărat. Zona mediteraneeană din vremea lui Carol cel Mare sau a lui Frederic al II-lea îşi aşteaptă încă istoricii, care ar realiza o operă analogă celei a lui F. Braudel pentru epoca lui Filip al II-lea al Spaniei.

Mediterana, ca orice mare, nu este locuită, ci doar străbătută. Nicio civilizaţie nu se poate construi pe valurile sale; doar insulele şi ţărmurile ei pot oferi adăpost unor societăţi şi unor culturi, care, în diverse momente, se întâlnesc, dezvoltă tipuri de schimburi sau luptă între ele. F. Braudel mai scrie: „Mediterana este împărţită prin frontiere culturale, frontiere majore şi frontiere secundare, nişte cicatrici ce nu se vindecă niciodată şi au rolul lor”.9

Mediterana medievală nu a fost spaţiul unei civilizaţii, ci un spaţiu împărţit între mai multe civilizaţii. Dacă există cu siguranţă o lume mediteraneeană, pe de altă parte nu se poate afirma că nu a existat – Imperiul Roman a dispărut, după ultimele tentative ale lui Iustinian – o civilizaţie mediteraneeană, ci mai multe, ale căror frontiere erau ţărmurile Mării Mediterane.10 Spaţiul maritim a fost teatrul multor operaţiuni militare, precum şi a numeroase schimburi comerciale. Între civilizaţii, războiul şi neguţătoria nu au încetat să alterneze, chiar să coincidă, atât în epoca cruciadelor, cât şi în timpul celor patru secole de *jihad* care le-au precedat.

Henri Pirenne afirma că apariţia Islamului ar fi dus la sciziuni în spaţiul mediteraneean, separând Europa de ţărmurile meridionale ale fostei *mare nostrum* a romanilor şi Occidentul de Bizanţ.11 Se pare că o redefinire forţată a Europei carolingiene în jurul centrului de la Aix-la-

Chapelle ar fi fost realizată mai apoi, în timp ce omeyyazii fondau primul imperiu musulman ce-şi avea capitala la Damasc.

Graţie cercetărilor a numeroşi istorici şi arheologi, această viziune a fost puţin modificată.12 Pe de o parte, prăbuşirea comerţului internaţional în Mediterana s-a produs înainte de sosirea „cavalerilor islamului”, din secolul al VII-lea. În schimb, cucerirea arabă a dus în realitate la dispariţia comerţului maritim în a doua jumătate a secolului al VII-lea, de exemplu, odată cu atacurile lui Al-Mo’ăwiya, primul calif omeyyad, contra Ciprului în 649 şi 653. Astfel, aceasta a provocat o atonie a civilizaţiei urbane până în secolul al X-lea, în Asia Mică, în Africa de Nord şi în partea meridională a Italiei.13 Dar, cu toate acestea, Marea Mediterană nu a devenit un „lac musulman”: spaţiul ei, fracţionat într-o multitudine de puteri regionale, a fost străbătut de raiduri de piraterie, cărora le-au ripostat, puţin câte puţin, flota bizantină, încă din secolul al IX-lea, apoi cea a oraşelor din Italia (Amalfi, Pisa). Pirenne avea totuşi dreptate atunci când spunea că Europa se orienta spre nord: în realitate, relaţiile comerciale dintre teritoriile merovingian, apoi carolingian al Neustriei şi al Austrasiei, insulele anglo-saxone şi lumea vikingă, s-au dezvoltat semnificativ în secolele al VIII-lea şi al IX-lea. Dar ceea ce Pirenne subestimase era importanţa circuitelor comerciale din momentul în care acestea au căpătat o dimensiune „mondială”. Scandinavii reinjectau în lumea carolingiană monede arabe obţinute din tranzacţiile comerciale, mai ales efectuate *via* Dnepr, între Baltică şi Marea Neagră sau cea Caspică.14 Exista atunci o „rută Bagdad-Birka”... În acest vast circuit, spaţiul mediteraneean este lăsat deoparte. Forţele vii ale timpului, cel puţin până în secolul al X-lea, sunt în afara universului Mediteranei. În secolul al X-lea, în timp ce puterea

abassidă se clatină din cauza unor crize multiple, partea orientală din Mediterana revine sub stăpânirea Bizanţului, în timp ce partea occidentală continuă să fie dominată de flotele diferitelor emirate musulmane din zonele de coastă.

Iată de ce nu este prea potrivit să se vorbească de „civilizaţie mediteraneeană" la singular. Şi, de asemenea, nu se poate afirma că Europa este mediteraneeană, nici în secolul al IX-lea, nici în secolul al XIII-lea.15 Din punct de vedere geografic, spaţiul european care are frontiera cu Marea Mediterană este limitat: Grecia bizantină, mare parte din Italia, sudul Franţei, sudul şi estul Spaniei. Restul acestui spaţiu este departe: din Portugalia în Anglia sau în Norvegia, din Franţa în Imperiul Germanic sau la ţările slave, fără a vorbi de „lumea hanseatică", sau ce de cea a Rusiei europene, cea a prinţilor de Kiev şi Novgorod. Nu se poate spune despre Europa că este mediteraneeană nici în privinţa producţiilor sale artistice sau intelectuale: prin ce ar fi „mediteraneeni" Abélard, Albert cel Mare, William Ockham sau, mai târziu, Erasm, Descartes, Copernic sau Leibnitz? În schimb, iată un fapt diferit, Europa are în domeniul gândirii şi al religiei puternice origini mediteraneene: Grecia şi creştinismul. Dar ea nu a moştenit tot ceea ce creaseră civilizaţiile din spaţiul Mării Mediterane. Creştinismul însuşi s-a modificat şi refăcut prin contactul cu Imperiul Roman, apoi cu ansamblul Europei.

Rădăcini greceşti şi identitate europeană

A repune în dezbatere redescoperirea culturii greceşti de către europeni în Evul Mediu presupune o serie de întrebări despre filiaţia dintre Grecia antică şi creştinătatea medievală. Poate fi considerat, pe bună dreptate, Evul Mediu european moştenitorul Greciei antice? Iar această noţiune de moştenire, de rădăcină, corespunde ea unei realităţi istorice sau este doar o

ficţiune?

Aceste două întrebări sunt subiectul unor puternice dezbateri. Unii specialişti ai lumii greceşti vorbesc de continuitatea dintre civilizaţiile greacă şi europeană, în timp ce alte lucrări recente pun sub semnul întrebării ideea de rădăcină aplicată societăţilor umane. O studiere a tuturor lucrărilor publicate pe acest subiect ar fi prea lungă aici, iar de aceea nu vom analiza decât poziţiile elenistului şi antropologului M. Detienne. În 2003, el a publicat un mic tratat consacrat autohtoniei, în care a criticat sentimentul de înrădăcinare.16 Doi ani mai târziu, el revenea asupra ideii că civilizaţia europeană ar avea „rădăcini greceşti", că ar fi moştenitoare a celei a Greciei.17

Nu le datorăm nimic grecilor…

Teza susţinută este dublă: europenii nu le datorează nimic – sau prea puţin – grecilor, iar aceştia îşi pierd o parte din originalitate în lumina antropologiei comparate. În consecinţă, M. Detienne neagă faptul că istoria noastră începe cu Grecia şi consideră această teorie ca o mitologie a originii – o „mitideologie", fondată de E. Lavisse şi reluată de F. Braudel:

„Este de la sine înţeles că Grecia rămâne pământul natal al

Occidentului şi al valorilor pe care le apără cu vigoare neostoită conservatorii din lumea întreagă".18

El adaugă că tot ceea ce grecii au făcut nu era necunoscut de celelalte civilizaţii. Astfel, triburile africane au recurs şi ele la practica reuniunilor şi a discuţiilor politice.19 Aşadar, democraţia nu ar fi deloc o invenţie grecească:

„Pe istoricii destul de deschişi ca să nu se împiedice de dificultăţile de clasare ce-i ghidează, antropologii i-au învăţat că diferitele culturi din Africa şi din lumea slavă au

pus în practică, în trecut şi în vremurile noastre, forme de „democraţie” în adunări constituite pentru a discuta „treburile comune” ale grupului. Să fim sinceri: miracolul *ochollo* este la fel de important precum cel grecesc sau cel cazac”.20

Aşa cum miturile polinezienilor sau ale amerindienilor sunt valoroase prin bogăţie, ale grecilor sunt la fel de importante prin frumuseţea şi prin complexitatea lor. Ca atare, practica antropologiei comparate ar permite eliberarea de o viziunea prea restrânsă, închisă în spaţiul hexagonal, şi care ar subestima celelalte culturi diferite de cea franceză.

Teza nu rezistă în confruntarea cu câteva elemente de ordin istoric. Originalitatea practicii politice a grecilor nu se situează la nivelul existenţei unor adunări deliberative şi nici la cel al utilizării procedurii electorale. Alte societăţi, neeuropene, au procedat la feh Ele chiar au ritualizat şi au instituţionalizat practicile politice. În schimb, există o originalitate grecească ce rezidă în elaborarea unei reflecţii scrise, argumentate şi logice despre politică, stat şi despre organizarea puterilor în societate. În acest sens au scris J. Brunschwig şi G. Lloyd:

„De altminteri, nu există decât în Grecia instituţii şi practici ale puterii, analize politice, cugetări despre Stat, despre relaţiile dintre guvernaţi şi guvernanţi, despre natura ordinii politice. Dar ceea ce distinge Grecia rămâne formarea şi organizarea Statului, practica dezbaterii publice, procedurile de decizie în comun, scrierea şi publicarea legilor, iar în planul analizei politice, un stil de justificare şi de argumentare ce seamănă cu cel ce a rezultat din domeniile filosofiei şi al ştiinţei”. 21

Tocmai în această reflecţie conceptuală, ce se dezvoltă în aceeaşi măsură în domeniile politic, filosofic şi matematic, se exprimă adevărata specificitate a grecilor.

Or, ea s-a continuat peste timp, mai întâi în lumea romană, apoi în universul european din Evul Mediu. Filiaţia este indeniabilă. Grecia a inventat politica, iar Europa s-a inspirat din acest demers.22

Vom adăuga faptul că istoria şi geografia au propriile lor constrângeri: Europa nu a putut fi influenţată de practicile politice proprii societăţilor cu care ea nu a avut niciun contact. Oricare ar fi frumuseţea miturilor „americane", europenii au avut acces la *Iliada*, nu la povestirile mitologice ale indienilor din câmpii; ei s-au inspirat mai mult din tragediile lui Eschil sau din comediile lui Aristofan decât din dezbaterile din *loya jirga* afghane.

Modul de a face politică în Grecia veche s-a fundamentat pe un anumit număr de valori, uneori diferite, chiar contradictorii: Atena, Sparta sau Teba sunt departe de a fi propus acelaşi model de participare la viaţa cetăţii.23 Dar, printre idealurile susţinute de grecii din Antichitate – cel puţin de unii dintre ei –, se regăsesc libertatea, raţiunea şi democraţia.24 Dacă este să vedem ce au putut oferi, este mai potrivit să acceptăm că au putut fi preluate aceste „locuri comune ale umanismului", şi nu originalităţile barbariei.

Sigur că este simplist să afirmăm că grecii ne-au lăsat moştenire valorile lor, iar M. Detienne subliniază pe bună dreptate caracterul abuziv al acestui tip de gândire, care nu ia în seamă diferenţele dintre epoci şi cetăţi. În realitate, europenii, de-a lungul istoriei, au ales ceea ce au preferat din universul antic. Nici proba de iniţiere prin care se încheia educaţia spartană, nici homosexualitatea iniţiatică, dacă este să luăm doar două exemple expresive, nu au fost preluate, iar în procesul de căutare a strămoşilor săi Europa a preferat să-l aleagă pe Socrate, şi nu democraţia Atenei ce l-a condamnat la moarte.

Antropologia permite nuanţarea „miracolului grec",

subliniind diversitatea Greciei antice şi partea elementelor sale „sălbatice”. Mai are şi meritul de a aminti de existenţa unor prestigioase civilizaţii neeuropene sau pe acela de a atrage atenţia asupra altor forme de gândire religioasă. Totuşi, este fals să afirmăm că tot ceea ce grecii au elaborat era cunoscut şi în alte civilizaţii. Doar cazul matematicii ar fi un exemplu suficient. Chiar dacă admirăm miturile polinezienilor nu putem să nu constatăm, fără a-i jigni, că matematica lor nu se compară cu cea a grecilor. Şi nicăieri, nici în India, dezvoltarea acestei discipline nu s-a împlinit la fel şi nici cu aceleaşi rezultate ca în Grecia. În mod curios, într-un moment de uitare prea surprinzătoare pentru a nu fi voită, M. Detienne îi neglijează pe Euclid, pe Thales, pe Pitagora sau pe Arhimede. Or, matematica este un bun exemplu al acestei invenţii a geniului grec: raţionamentul. Nu există matematică fără înlănţuirea riguroasă a unor propoziţii demonstrate şi verificate. În acest domeniu, grecii au introdus două inovaţii de o importanţă remarcabilă: raţionamentele lor aveau în vedere noţiuni abstracte, şi nu obiecte reale, dar fără a utiliza o scriere simbolică. Pe de altă parte, validitatea raţionamentului nu mai era supusă unei verificări prin experienţa practică, pentru că ea nu mai depindea decât de coerenţa internă a demonstraţiei. Astfel se realiza un dublu şi substanţial progres în abstractizare.

Ceea ce nu înseamnă că doar grecii au ştiut să se folosească de raţiunea umană: aceasta este universală. Dar ei au ştiut să facă din ea un instrument în slujba gândirii şi a cunoaşterii lumii, instrument ce a produs rezultate evidente atât în filosofie, cât şi în matematică sau în arhitectură. Această folosire a raţiunii se regăseşte în practica dezbaterii politice, care presupune existenţa în cetate a unui veritabil spaţiu public unde se pot susţine

argumente şi unde poate fi etalată arta persuasiunii.25

De aici rezultă o altă formă de originalitate a spiritului grec, puternic prezentă chiar şi în zilele noastre în Occident, şi anume spiritul critic şi exerciţiul autocriticii. Acestea necesită o activitate de reflecţie interioară şi asigură dezvoltarea conştiinţei de sine. Demersul critic este în mod sigur util în politică, dar şi în ştiinţă, deoarece el permite meditaţia asupra condiţiilor de constituire a culturii şi la validitatea rezultatelor obţinute.26 Poate că cea mai mare originalitate a grecilor se află în această voinţă de reflecţie asupra culturii şi a lumii.

Ca atare, comparatismul clarifică, acelaşi rol putându-l împlini şi analogia, dar el nu explică totul. El nu permite să se înţeleagă mai ales specificităţile fiecărei culturi. Dacă se exagerează în comparaţii, se ajunge la nivelarea tuturor civilizaţiilor şi, în consecinţă, la eschivarea chestiunii progresului în sectoare în care el poate fi totuşi evaluat, cum ar fi rezultatele din activitatea de ordin ştiinţific sau condiţia juridică a bărbatului şi a femeii.27

Dar dacă grecii nu au inspirat în mod fundamental „spiritul însuşi al civilizaţiei noastre din Occident”, 28 cine altcineva ar fi făcut-o? Ar trebui să admitem că nu există civilizaţie occidentală sau că civilizaţiile nu au rădăcini. Ca atare, această expresie, a cărei folosire nepotrivită din trecut a făcut ca în zilele noastre să-i fie refuzat orice sens, în detrimentul cunoaşterii, revine în actualitate.

Noţiunea de rădăcină şi realitatea ei

Termenul „rădăcină” se află la originea unei simple metafore pe care o putem considera – pe bună dreptate – prea imaginativă şi destul de lipsită de precizie pentru a servi drept instrument într-un discurs ştiinţific. Totuşi, el reprezintă o realitate concretă: în societăţile umane şi în

culturile lor, există permanenţe, trăsături de lungă durată. Cea mai evidentă dintre ele este fără îndoială limba, despre care ştim că evoluează încet. Ea constituie o trăsătură distinctivă esenţială, a cărei importanţă istoricul nu i-o poate neglija. Or, istoria limbilor, ca fenomen al moştenirilor lingvistice, ne permite să identificăm spaţiile de cultură comună, filiaţiile dintre aceste spaţii sau, din contră, discontinuităţile. Nu înseamnă că-i insultăm pe japonezi dacă spunem că limba franceză nu derivă din limba japoneză şi invers.

De altminteri, schimburile şi transmiterile culturale se bazează, în parte, pe vectori instituţionali – deci politici – care permit păstrarea, reproducerea şi răspândirea cunoştinţelor. Culturile nu se nasc dintr-odată, ele se dezvoltă în timp şi au, ca atare, o istorie şi nişte origini. Acestea nu se limitează deloc la o simplă perpetuare a acestor origini, deoarece ele le continuă, le deviază şi chiar se îndepărtează de acestea. A nega existenţa unor rădăcini echivalează cu negarea continuităţii societăţilor umane peste timpuri, altfel spus, faptul de a avea o istorie. A respinge ideea conţinută în termenul „rădăcină”, oricât de nesatisfăcător ar fi el, ne obligă să respingem timpul… şi duce, după câte se pare, la un impas ştiinţific. În schimb, acceptarea acestui termen nu trebuie să-l împiedice pe istoric să facă distincţia dintre originile autentice şi cele pe care societăţile şi le-au construit, şi care pot ţine de mit. Dar aceste mituri ale originilor, chiar false, capătă uneori o valoare vitală. O naţiune nu există decât cu condiţia ca membrii ei să aibă – sau să recunoască – un trecut comun şi să accepte în consecinţă, dincolo de toate diferenţele lor, un viitor comun. În caz contrar, această naţiune dispare, uneori cu preţul unui război civil. Faptul că anumite rădăcini sunt mituri în viziunea unui om de ştiinţă, aceasta nu le împiedică să aibă o reală influenţă asupra celor care

sunt ataşaţi de ele. Realităţile psihice, chiar false, nu sunt mai puţin importante decât realităţile materiale.

Respingerea anumitor rădăcini ajunge până la ştergerea unei serii de trăsături specifice unei culturi sau unei civilizaţii, ceea ce poate duce la înlocuirea lor cu alte elemente, exterioare totuşi acestei culturi. Se întâmplă ca respectivul demers să rezulte dintr-o voinţă ideologică, chiar politică: se încearcă înlocuirea unei culturi cu o alta, deci deformarea trecutului. Acesta poate fi un mijloc de a se făuri viitorul…

Noţiunea de identitate culturală

Tema rădăcinilor se întâlneşte cu cea a identităţii. Istoricul nu trebuie să ezite în a face distincţia dintre ceea ce reprezintă specificitatea unei culturi anume sau a unei civilizaţii date. Poate că acesta este chiar unul dintre scopurile şi interesele semnificative ale demersului său: să exploreze, în diferite construcţii civilizaţionale, potenţialul invenţiilor sociale, culturale şi religioase ale fiinţei umane, în toate locurile şi din toate timpurile. Deci identitatea este un obiect legitim al anchetei istorice. Nicio societate umană nu a avut o identitate efemeră; toate au cunoscut o anumită durată, care le-a permis să-şi pună pecetea pe teritoriile lor, să-şi transmită valorile, miturile şi tehnicile. Toate au o istorie şi un trecut. Toate au prins rădăcini în timp şi în spaţiu. Negarea noţiunii de identitate – rezultată aproape inevitabil dacă rădăcinile sunt respinse – duce la o confuzie între fenomene distincte şi împiedică reflecţia. În zilele noastre, această idee de identitate provoacă reacţii vii, iar despre ele vorbeşte M. Detienne:

„Identitate? De ce aceasta şi nu mai degrabă unicitate sau esenţă? În mod evident, identitatea este ca locul în care sunt aşezate lucrurile banale. Criză de identitate a marilor ţări? Dar cum poate fi definită o identitate culturală?” 29

Întrebarea este pertinentă, cu condiţia să nu fie considerată dovada imposibilităţii aflării unui răspuns. Acestea fiind spuse, cum să definim o identitate culturală? Ne putem întreba ce se întâmplă dacă nu o definim sau dacă susţinem că nu există. În acest caz, orice colectivitate umană nu este decât o adunare de indivizi izolaţi care nu au nimic în comun, nici măcar limba maternă, deoarece folosirea unei limbi comune creează condiţii de schimburi rapide, uşoare şi, ca atare, o cultură. Identităţile culturale, ca toate celelalte subiecte de studiu ale istoricului, sunt de descoperit, de stabilit, de construit, pornindu-se de la izvoare, de la urmele şi de la dovezile lăsate de societăţi.

Este suficient să acordăm puţină atenţie picturii chineze, poeziei japoneze, teologiei medievale sau povestirilor din *Bagavad Gita* pentru a conştientiza un lucru evident: identitatea culturală nu este o ficţiune. Şi nu am putea să o negăm sub pretextul că ea evoluează de-a lungul timpului. Ar însemna să susţinem că un fenomen nu există, doar pentru că el se transformă. Putem spune că identitatea unui om este un artificiu numai fiindcă bebeluşul de la şase luni nu mai seamănă deloc cu bătrânul de nouăzeci de ani? Identitatea nu este permanenţă, iar negarea identităţii riscă să împiedice distincţia dintre asemănări şi diferenţe. Bătrânul nu mai este copilul care a fost, dar nici nu este o altă fiinţă umană… identităţile şi deosebirile se creează între oameni ca şi între spaţii sau culturi. Şi orice separaţie nu este neapărat rodul sau exprimarea unei respingeri.

În realitate, progresele ştiinţifice sau sociale sunt măsurabile şi nu pot fi ignorate atunci când se compară civilizaţiile. Moştenirile există, iar comparatismul are un interes şi o valoare mai mare cu cât evită mai mult să amestece totul într-un relativism generalizat. A refuza existenţa rădăcinilor înseamnă a nu admite că societăţile

umane se dezvoltă într-un spaţiu pe care-l ocupă şi pe care-l modifică în timp. A nega moştenirile, reale sau imaginare, înseamnă a respinge posibilitatea unor transmiteri culturale. Antropologia iese în câştig dacă integrează istoria – modul în care omul acţionează în timp şi suportă sau nu presiunea sa – şi geografia – modul în care omul îşi apropie şi transformă spaţiul în care trăieşte. Oamenii sunt înrădăcinaţi în spaţiile pe care uneori le constituie într-o patrie; ei sunt şi membrii aceleiaşi specii, ceea ce explică faptul că sunt însufleţiţi de aceleaşi scheme inconştiente specifice respectivei specii. Psihiatrul şi psihologul C.-G. Jung le-a grupat pe toate sub numele de „inconştient colectiv”, idee pe care am înţelege-o mai bine, dacă am denumi-o „structuri colective ale inconştientului individual”.

2. PERMEABILITATE ÎN EVUL MEDIU?

Amploarea schimburilor între civilizaţii diferite depinde de intensitatea influenţei acestora, dar şi de gradul lor de acceptare a influenţelor exterioare ca şi de posibilităţile materiale de transferuri culturale. Putem oare evalua aceste elemente în cele două mari civilizaţii medievale, cea a Islamului şi cea a creştinismului? Şi, cum avem de-a face cu două culturi cu vocaţie universală, putem mai ales să apreciem permeabilitatea lor la contribuţiile străine?

Islamul, expansionist şi centripet

Islamul nu este spaţiul pe care l-au ocupat diverse popoare care s-au succedat şi unde acestea s-ar fi contopit, ci, din contră, o cultură care s-a constituit prin cuceriri, pornindu-se dintr-o zonă de origine. Această cultură s-a format de la început în jurul unui model, ale cărui componente religioase, politice şi juridice erau strâns legate, chiar dacă ele nu erau încă deplin constituite pe timpul primei comunităţi, la Medina. De aceea, religia

musulmană a dezvoltat o civilizaţie originală, căreia i se poate asocia orice popor, dar unde locul lăsat influenţelor culturale exterioare, în mod sigur posibile, are anumite constrângeri. Mai întâi, trebuie ca acestea să treacă prin filtrul juridic şi conceptual din Coran. Persanii au putut să-şi adapteze arta miniaturii sau abilitatea de a-şi relata istoria, iar marii istorici din epoca abbasidă, ca Tabari sau Baladhuri, sunt persani, dar nu s-a întâmplat la fel, după câte se pare, şi cu temele moştenite din zoroastrism. Cultura antică a fost obligată să treacă printr-un filtru şi mai sever decât cel pe care i l-a impus creştinismul, ceea ce nu ar trebui să surprindă, deoarece religia creştină s-a născut într-un univers grec, iar în consecinţă, îi era mai uşor decât islamului să-i preia moştenirea. Dar, mai ales, de-a lungul timpului, filtrul nu s-a mărit, ci s-a micşorat. Imperiul Otoman a rămas impermeabil la Renaşterea din secolul al XVI-lea, aşa cum şi lumea abbasidă refuzase să se lase influenţată de metafizica sau politica aristotelice. Grandoarea cugetărilor unui om este un lucru ce-i onorează civilizaţia, dar asta nu implică transformarea respectivei civilizaţii: cărţile lui Aristotel au fost arse, iar discipolii lui erau evrei şi creştini.30

În concluzie, civilizaţia islamică are în acelaşi timp un caracter şi expansionist, şi centripet, ceea ce nu este contradictoriu. Ea se dovedeşte mai puţin permeabilă decât creştinismul care a putut să asimileze o moştenire păgână în care Islamul nu a avut încredere.

O noţiune de reluat: „Transmiterea culturala f

O civilizaţie îi transmite alteia valorile, ideile, dreptul sau ştiinţa ei prin intermediul cuceririi, impunând viziunea lumii şi cultura colonizatorului. Ea poate să îi lase doar texte, să-i trimită savanţi sau să răspundă la întrebările care i se pun. Atunci transmiterea se află în sfera dialogului. În sfârşit, o civilizaţie poate să nu răspândească

nimic… şi să fie obiectul curiozităţii vecinilor ei, care vin să-i ia comorile intelectuale sau artistice, ori să se inspire din ea. În mod reciproc, o civilizaţie acceptă sau nu să primească şi să asimileze elemente exterioare.

În ceea ce priveşte trecerea culturii antice în Occident, lumea arabă nu a reacţionat ca un colonizator, deoarece nu a cucerit Occidentul – cu excepţia Peninsulei iberice şi a mai multor insule din Marea Mediterană. În teritoriile pe care le-a subjugat (Siria, Egiptul, Maghrebul), ea s-a aflat în contact cu o cultură din care a preluat anumite elemente şi a ignorat sau a respins altele. De altminteri, lunga durată a conflictelor care au opus Islamul şi creştinătatea, de la primele raiduri de la jumătatea secolului al VII-lea contra Imperiului Bizantin, până la impresionantele atacuri din secolele al VIII-lea şi al IX-lea contra Spaniei sau Italiei, continuate chiar şi în secolul al X-lea, nu a putut favoriza un dialog ştiinţific. Contraofensiva începută prin *Reconquista* spaniolă, continuată apoi sub egida papalităţii prin cruciade, nu a ameliorat această stare de fapt.

Aşadar, este evident că Islamul nu le-a propus cultura sa occidentalilor şi nici că şi-a trimis matematicienii sau ulemalele să-i înveţe pe necredincioşi. În general, Occidentul a mers să caute în mod direct ceea ce a descoperit. El a beneficiat şi de manuscrisele aduse de elitele mozarabe sau evreieşti, alungate de almohazi, dar a luat şi manuscrise în arabă de la Saragoza sau de la Toledo. În sfârşit, a beneficiat de traducerile făcute la cererea unor abaţi sau episcopi de către acei clerici ce cunoşteau limba greacă, precum Iacob din Veneţia. Descoperirile şi transmiterile rezultă de fiecare dată din voinţa de cunoaştere ce însufleţea elitele bisericeşti europene.

Este indiscutabil faptul că Islamul a păstrat, graţie

creştinilor sirieci, arabi sau arabizaţi, o mare parte din cultura greacă. Este clar şi faptul că Occidentul a beneficiat de ea, chiar dacă acesta nu a fost unicul canal prin care a redescoperit această ştiinţă. Dar că musulmanii le-au transmis cu bună ştiinţă creştinilor cultura antică, este doar o opinie. Vremurile de jihad şi de cruciadă nu cunoşteau cooperările culturale dintre lumile în război. Un singur indiciu, o relatare fără îndoială legendară îl prezintă pe Al-Mansur încercând să obţină cooperarea lui Leon Matematicianul, care a refuzat. În 1100, juristul din Sevilla, Ibn Abdun, a atras atenţia asupra vânzării de cărţi către evreii şi creştinii care puteau beneficia mai apoi de această cunoaştere…31 Occidentul a mers să caute ştiinţa, aşa încât „transmiterea arabă”, deseori evocată, nu a fost decât pasivă.

Ceea ce nu înseamnă că lumea islamică a rămas pasivă în privinţa culturii greceşti. Ea a filtrat-o, chiar a continuat-o sub anumite aspecte cum ar fi cazul matematicii sau al medicinei. Dar Islamul a fost pasiv faţă de Occident. Musulmanii nu au bătut la poarta creştinilor ca să le aducă operele lui Aristotel, ca să le traducă din arabă în latină. Ei nu aveau nici intenţia de a face ca lumea creştină să-şi redescopere propriile rădăcini culturale şi nici să o „civilizeze”. Lumea europeană a ştiut să-şi găsească propriile resurse necesare şi suficiente ca să traducă lucrările greceşti, apoi să le comenteze şi să le folosească. Este chiar posibil ca aversiunea lor faţă de activitatea individuală, caracteristică în creştinătatea medievală, să-i fi făcut pe anumiţi gânditori din Evul Mediu să-şi ascundă originalitatea şi să atribuie propriile descoperiri unor alte persoane. În această privinţă, un fragment aparţinându-i lui Adelard de Bath este destul de surprinzător:

„Generaţia noastră are un neajuns comun şi anume

acela de a refuza să accepte tot ceea ce vine de la moderni. Motiv pentru care, atunci când aflu o idee personală, dacă vreau să o public, o atribui altei persoane şi susţin: «Nu eu am spus acestea, ci un altul». Pentru a evita inconvenientul de a se crede că eu, neştiutorul, am luat aceste idei din propria mea cunoaştere, fac astfel încât să se creadă că ele au fost preluate din studiile mele arabe”.32

Cuvintele lui merită o îndelungă meditaţie.

Traducerile, o sursă de progres sau de greşeli?

Transmiterea presupune traducere, ceea ce comportă dificultăţi proprii. Când vorbim de imensul efort de transpunerea a textelor din greacă în siriacă, în arabă sau în latină, ajungem să ne punem întrebări despre calitatea acestor versiuni sau despre inevitabilele deformări ale textului original în momentul trecerilor succesive dintr-o limbă în alta. Ce text al lui Aristotel, Euclid sau Arhimede se obţine după ce a fost tradus din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă şi, în final, din arabă în latină? Şi nici traducerile directe din greacă în latină, deşi treceau prin mai puţine etape, existând, aşadar, un risc mai mic de a se produce greşeli, nu au fost mereu corecte. Nu se plângea oare Ioan din Salisbury de calitatea traducerilor lui Iacob din Veneţia? Utilizatorii traducerilor erau uneori confruntaţi cu probleme de nerezolvat. D. Jacquart a evidenţiat obstacolele pe care le întâlneşte o ştiinţă care trebuie să-şi făurească vocabularul plecând de la una sau chiar de la mai multe limbi. Medicul veneţian, după cum scrie ea, în faţa unor versiuni diferite ale aceleiaşi lucrări, una tradusă din greacă, alta din arabă, trebuie să realizeze „o adevărată critică textuală”.33

Legătura dintre traducerea şi transmiterea unei culturi depinde de competenţe lingvistice – care, în plus, privesc limbi rare –, ştiinţifice şi istorice. Este clar că doar

o echipă de cercetători o poate realiza. Dar lucrările specialiştilor oferă deja o idee despre rezultatele la care s-ar putea ajunge. În acest sens, M. – Th. d'Alverny prezintă câteva erori de traducere aparţinându-i lui Iacob din Veneţia.34 Acolo unde Aristotel scrie că natura omului este sclavă, Iacob din Veneţia traduce: „natura este slujitoarea omului". De altminteri, el traduce mereu *logos* prin *ratio*, în ciuda multiplelor sensuri ale termenului grec. În realitate, Iacob din Veneţia traduce aproape cuvânt cu cuvânt, aşa cum făceau mulţi traducători medievali. M. – Th. d'Alverny mai semnalează că traducătorii arabi sau Gerard de Cremona nu au propus nici ei versiuni mult mai exacte.35

În acelaşi sens, studiile realizate de R. Lemay arată că traducerile realizate la Toledo, aşa cum este cea a versiunii arabe a unui text de astronomie grecesc de către Ioan din Sevilla şi Herman de Carinthia, sunt pline de greşeli, fie că este vorba de erori de lectură a textului arab, de contrasensuri, de confuzii sau de interpolări de ordin cultural.36 Astfel, traducătorii în limba latină au atenuat mult fatalismul astral prezent în textul arab – care, de altminteri, nu corespundea deloc concepţiilor greceşti. R. Lemay mai remarcă faptul că nici textele arabe nu erau lipsite de ezitări în modul în care au tradus originalul grecesc.37

L. Minio-Paluello deplângea „verbozitatea proprie limbii arabe", deloc adaptată, în opinia sa, pentru discursul filosofic.38 El constată mai ales acest neajuns în privinţa traducerii latine *z Analiticelor Secunde* realizate de Gerard de Cremona, lucrare ce poartă în latină titlul tradus direct din termenul grecesc, *De demonstratione.39* Pentru această scriere a fost posibil să fie reconstituită schema traducerii sale: Hunayn ibn Ishaq a tradus din greacă în siriacă, fiul lui, Ishaq, a realizat o a doua versiune în

siriacă, din care, înainte de 960, arabul creştin Abu Bishr Matta ibn Yunus a realizat prima traducere din siriacă în arabă.40 Această versiune a fost urmată de o altă traducere în arabă datorată unui autor necunoscut, mai pretenţioasă şi mai alambicată decât traducerea siriacă şi decât prima traducere arabă a lui Abu Bishr.41

Acestea sunt cele două traduceri arabe pe care Gerard de Cremona le-a folosit pentru a-şi finaliza textul latin. Ne imaginăm numărul de deformări, de erori sau de imprecizii datorate celor patru traduceri succesive, inegale din punctul de vedere al calităţii. Temerea este confirmată prin confruntarea textului grec original şi a textului latin definitiv al lui Gerard de Cremona.42 Traducerea siriacă este fidelă textului grec; cea a lui Abu Bishr se îndepărtează mai mult de original, dar este bine întocmită. În schimb, traducerea arabă anonimă, ce redă într-o formă mai puţin concisă versiunea lui Abu Bishr, este foarte diferită de originalul grecesc.43 Din nefericire, Gerard de Cremona s-a inspirat mult din ea. De aceea, deşi mai mult o transpunere cuvânt cu cuvânt, textul lui Iacob din Veneţia este mai bun decât al lui. Din toate punctele de vedere, era mai potrivit să se traducă din greacă. Această analiză se verifică, deoarece se ştie că toate traducerile realizate de la textul din arabă au fost mai apoi sistematic revăzute, pornindu-se de la textele greceşti, graţie activităţii lui Willem von Moerbeke la sfârşitul secolului al XIII-lea.44

Apoi, şi traducătorii puteau în mod voit să realizeze o muncă de calitate inegală. Hunayn ibn Ishaq este un foarte bun exemplu în acest sens: pe cât de riguroase sunt traducerile sale în siriacă, pe atât de mult în cele în arabă autorul sacrifică precizia în favoarea eleganţei stilului şi a clarităţii.45 În *Risala* sa, el precizează că persoana şi vârsta destinatarului impuneau calitatea propriei sale

traduceri...

3. ANTAGONISME MEDIEVALE

Schimburi limitate

O bogată bibliografie priveşte ceea ce îşi puteau transmite cele două civilizaţii, cea creştină şi cea arabă, în Evul Mediu. Toţi apreciază frecvenţa relaţiilor comerciale şi se ştie că aceste două civilizaţii au strălucit şi dincolo de frontierele lor, cu atât mai mult cu cât ambele erau însufleţie de câte o religie cu ambiţii universale.

Dar în domeniul cultural, transferurile par foarte aleatorii; acestea sunt şi cel mai greu de descifrat de către un istoric. Creştinii şi musulmanii puteau face schimburi de tehnici de irigaţie, de metode comerciale, de termeni de vocabular fără a le nega identitatea: cuvintele arabe ce desemnează monezile, *dinar* şi *dirham*, provin din termenii „dinar" şi „drahmă".46 Uneori, ei puteau, iar acesta era mai ales cazul războinicilor, să fraternizeze, cel puţin pentru ceva timp. Ne aflăm în domeniul trăsăturilor culturale, mobile şi uşor de difuzat. Unele transferuri ştiinţifice au fost posibile, cum ar fi sistemul zecimal şi cifrele arabe pe care, totuşi, Islamul însuşi le împrumutase de la politeiştii hinduşi prin intermediarul siriac.47 Câteva texte literare fac obiectul unor adaptări, dar într-un singur sens. De exemplu, sunt preluate din Bizanţ aventurile persane ale lui Simbad Marinarul, transpuse de către Mihail Andropoulos în secolul al XI-lea sub numele grec de „Syntipas", devenit filosof.48 În schimb, ar trebui să tragem concluzia, din faptul că Islamul nu a preluat nicio operă literară din lumea creştină, că a preferat propriile sale lucrări, că a fost indiferent faţă de alte culturi sau, aşa cum unii au afirmat, că a simţit un complex de superioritate? 49 împrumuturile n-au fost însă depline: Islamul a adoptat sistemul zilelor săptămânii, respingând orice referinţă la planete şi la zeii păgâni.

Imediat ce abordăm viziunile asupra lumii, riturile, concepţiile religioase şi raportul cu divinul, schimburile devin mult mai dificile. Aceste elemente sunt prea diferite şi, mai ales, prea contradictorii pentru a fi asimilate de civilizaţia exterioară, ce riscă să se vadă absorbită sau convertită. F. Braudel sublinia deja faptul că niciodată „o civilizaţie nu ajunge să preia destul de mult dintr-o altă civilizaţie".50 Iar el insista asupra imposibilităţii de a contopi civilizaţiile într-un tipar comun:

„Doar utopiştii mai visează că toate religiile pot fi contopite în ceea ce au ele specific, în ceea ce este rezistent în acest complex de bunuri, de forţe, de sisteme care formează o civilizaţie".51

Islamul nu putea să se încerce în arta sculpturii sau a picturii fără a contraveni fundamentelor sale. La fel, lumea creştină respingea poligamia şi nu accepta că Mohamed este „pecetea profeţilor" islamului, şi că, în consecinţă, Moise sau Iisus au fost şi ei profeţi musulmani. Dincolo de violenţa controverselor medievale regăsim aceste elemente de fond.

Putem abandona o tehnică pentru a alege o alta, dar nu ne desprindem la fel de uşor de propriile concepţii familiale sau de universul din care facem parte. Nu abandonăm nici propriile sisteme politice şi juridice, mai ales când, aşa cum este cazul Islamului, o tendinţă centripetă îi îndreaptă mereu pe credincioşi spre *Umma* originară, care a fost reală, dar a căpătat o valoare de mit de întemeiere.52

De unde şi aspectul involutiv subliniat de unii comentatori, ce ancorează Islamul în centrul său originar de la care nu se poate îndepărta, căci în caz contrar apare păcatul major al inovaţiei.

Faptele structurale, complexe şi profunde nu se transmit; în cel mai bun caz, ele se impun unul altuia într-

un proces de aculturaţie, o bună ilustrare în acest sens fiind lenta convertire la islam a populaţiilor din Egipt şi din Maghreb între secolele al VIII-lea şi al XI-lea. În realitate, fiecare dintre aceste două civilizaţii se comporta ca şi cum una ar fi fost vaccinată contra celeilalte.

Un dialog imposibil în Evul Mediu

Dacă împrumuturile nu puteau fi decât limitate, un dialog autentic, care este ceva mai important şi mai diferit decât un împrumut, era imposibil – chiar fără episoadele militare ale expansiunii musulmane sau ale *Reconquistei*: cele două lumi ce depindeau de religii cu vocaţie universală nu aveau altă soluţie decât să accepte că sunt rivale.

În realitate, există doar foarte puţine exemple de dialoguri, constituite din întrebări şi răspunsuri, limitate la cazuri individuale, fără nicio importanţă politică sau socială.53 Mai mult, dialogul presupune că fiecare dintre participanţi vede în celălalt egalul său, îi recunoaşte tot atâtea facultăţi pe câte-şi atribuie sieşi şi este de acord să-l lase să se exprime liber: dialogul este posibil între cei care se revendică de la un fond comun. Or, creştinismul considera islamul o erezie sau o formă de păgânism, iar islamul avea sentimentul viu al superiorităţii sale. Nu se spune oare în Coran despre musulmani: „Voi sunteţi cea mai bună adunare ivită dintre oameni”? 54 În lipsa unei cunoaşteri reciproce, în condiţiile în care nu exista nici măcar dorinţa în acest sens, iar vecinul era ca şi invizibil, apăreau germenii războiului.55

Distanţa dintre cele două civilizaţii medievale nu a încetat să se mărească. Aceste diferenţe au apărut încă de la începuturile Islamului. Cu mult înaintea cruciadelor, s-au făcut auzite critici violente contra creştinilor, mai ales din cauză că, în virtutea a ceea ce spune Coranul despre învăţăturile lui Iisus, creştinismul este perceput ca un

politeism ce admite existenţa a trei dumnezei: Tatăl, Fiul şi Maria. Desigur, aceasta nu este Treimea aşa cum o concep creştinii, ci aceea pe care, conform Coranului, Iisus afirmă că nu a prezentat-o niciodată în învăţăturile Lui în locul strictului monoteism islamic.56 În consecinţă, în calitate de adevăr coranic, această viziune a Treimii justifică acuzaţia de triteism la adresa creştinilor, care ţine de păcatul asociaţionismului (*shirk*), ce constă în asocierea unor alte entităţi lui Dumnezeu. Creştinii văd în acest fel că li se aduce reproşul de a fi *mushrikun*, „asociaţionişti", adică politeişti.

În plus, Islamul nu putea să recunoască o anumită validitate a Evangheliilor fără a se autodistruge: ca atare, ideea era că textul lor fusese falsificat de creştini, iar revelaţia islamului – supunerea faţă de un Dumnezeu unic – pe care o conţinea la origine fusese suprimată pentru că mesajul coranic era cel autentic. Numeroase versete din Coran expun această acuzaţie adusă evreilor şi creştinilor.57 Mai întâi s-a vorbit de „stricarea" (*tahrif*) Scripturilor pe care evreii şi creştinii le-ar fi citit greşit cu bună ştiinţă. Apoi, odată cu Al-Jâhiz (776 – 868/9) a apărut critica – la fel de actuală – a unei falsificări materiale a textului.58 Unul dintre cele mai faimoase reproşuri aduse creştinilor este acela de a fi ascuns faptul că Iisus ar fi anunţat venirea lui Mahomed.59 Dacă Iisus este fiul lui Dumnezeu, atunci Mahomed nu poate fi Profetul lui. Acest adevăr este valabil în ambele universuri.

Primele texte de polemică anticreştină datează din vremea lui Dirar ben Amr (728 – 796) şi a lui Abu l-Hudayl (a doua jumătate a secolului al VIII-lea). În ceea ce-i priveşte pe creştini, Ioan Damaschinul (650 – 749?) şi episcopul de Haran, Teodor Abu Qurra (750 – 820/825), încep să respingă principalele argumente prezentate de musulmani contra creştinismului în privinţa întrupării, a

învierii şi a Treimii, şi denunţă islamul ca erezie, iar pe Mahomed ca pe un fals profet.60 Printre textele musulmane cele mai virulente, în afara mai multor versete din Coran („Sănezeu! Cum de se întorc!”) 61, se află diatriba lui Al-Jâhiz (sec. al IX-lea) care afirma că „necredinţa creştinilor este cea mai dezgustătoare, căci ei sunt poporul cel mai necurat”. *Discursul despre creştini* al juristului din Córdoba Ibn Hazm (994 – 1063) vorbeşte de „absurditate”, de „perversiune” şi consideră „abject” discursul creştin despre Treime.62

În aceste condiţii, se înţelege că regimul juridic al *dhimmei*, aplicat evreilor şi creştinilor, ţinea mai mult de o logică de discriminare decât de una de toleranţă, termen anacronic în Evul Mediu. *Dhimmi* – termen care din punct de vedere etimologic înseamnă „acceptaţi” – erau cetăţeni de categoria a doua, segregaţi, 63 supuşi multor interdicţii şi privări de drepturi. Ei trebuiau să poarte bucăţi colorate pe haine sau o curea lată – *zunnâr* –, pentru a se distinge de musulmani. Un impozit special, *djizya*, le asigura, din contră, protecţia puterii, ceea ce ne face să presupunem că din pricina faptului că erau creştini erau ameninţaţi de multe primejdii.64

Aceşti *dhimmi* nu aveau dreptul să deţină arme sau cai, nu puteau să se adreseze unui tribunal contra unui musulman, nu puteau să încheie o căsătorie cu o femeie musulmană, iar religia nu şi-o puteau practica decât cu foarte mare discreţie. În fapt, ei nu erau stăpânii propriului lor destin.65 De aceea, exercitarea unor profesii indispensabile, cum ar fi medicina sau, din contră, ştergerea ori chiar denigrarea propriei culturi, a fost adesea un răspuns la precaritatea condiţiei lor, o garanţie în faţa capriciilor puterii.66

Totuşi, mai mulţi specialişti ai Islamului privesc această situaţie cu optimism şi, după exemplul lui Ei.

Cahen, consideră că:

„Imaginea lumii musulmane, până prin secolul al XI-lea, este cea a unei societăţi multiconfesionale remarcabile […] unde trăiesc confortabil o mulţime de oameni de alte credinţe, într-o simbioză al cărei echivalent nu i l-am putea afla la acea vreme în alte societăţi”. 67

Dar proporţia considerabilă de nemusulmani din teritoriile islamului nu este decât o consecinţă a cuceririi islamice a pământurilor creştine. Mai mult, există o diferenţă între o „simbioză multiconfesională” şi o juxtapunere într-un teritoriu pe care-l locuiesc comunităţi ce depind de statute juridice diferite şi inegale. Vom prefera opinia mai nuanţată a lui M. Fierro: „Creştinii şi evreii sunt supuşi discriminării, dar, în principiu, nu sunt persecutaţi religios”.68

Antagonismul structurilor şi discontinuitatea civilizaţiilor

Confruntarea dintre lumile creştine şi musulmane poate fi percepută ca unul dintre exemplele de relaţii dintre civilizaţii. Vom prelua de la J. Soustelle o tipologie, fără îndoială amendabilă, dar eficientă, care are meritul de a aduce mai multe precizări în privinţa acestei dezbateri.69 Fiecare mare civilizaţie are trăsături, teme şi structuri proprii. „Trăsăturile” sunt elementele cele mai simple, cele mai individualizate, cele care ţin de obiceiurile vestimentare, de practicile culinare, de formulele de politeţe, de tehnicile agrare etc. Mai bine spus, ţin mai mult de cultură decât de civilizaţie. Cum sunt simple, ele sunt la fel de semnificative, ca orice element formal, pentru tendinţele cele mai importante şi mai profunde. „Temele” sunt elemente mai complexe. Ele privesc reprezentările lumii şi ale vieţii şi comportamentele care derivă din acestea. Fiecare dintre aceste teme este, după cum scrie J. Soustelle, un ansamblu de trăsături culturale,

care modelează într-un fel fizionomia fiecărei civilizaţii. În sfârşit, „structurile” definesc „relaţiile instituţionale, juridice, mentale care pun într-un tipar formele şi temele culturale”.70 Acestea sunt cele care-i oferă fiecărei civilizaţii propria dinamică.

Este dificil de stabilit dacă legăturile sunt strânse între aceste succesiuni de fenomene şi dacă ele prezintă caracter de necesitate sau dacă relaţiile lor sunt accidentale, contingente. O civilizaţie este în sine însăşi un sistem solid alcătuit, coerent şi ierarhizat sau trebuie să o vedem ca pe un ansamblu de manifestări care, deşi acţionează între ele, nu sunt unite în mod necesar? În alţi termeni, diferitele succesiuni de fenomene, trăsături, teme şi structuri sunt asociate prin relaţii de cauzalitate sau unele – e vorba de structuri – nu sunt decât condiţiile ce le permit celorlalte să se dezvolte, cu o anumită marjă de libertate? Există oare în centrul fiecărei civilizaţii o necesitate mecanică, un determinism riguros, unde se lasă un loc de manevră posibilităţii de îndepărtare de structuri, de norme, adică un spaţiu de manifestare a libertăţii?

În cazul civilizaţiei europene, cadrele juridice, religioase şi politice nu reglează toate aspectele culturale. De exemplu, multe trăsături de mentalitate nu intră în universul mental al creştinismului. Difuzarea dreptului roman nu împiedică supravieţuirea pe termen lung a obiceiurilor, ale căror origini provin uneori de la popoarele germanice din Evul Mediu timpuriu: coerenţa nu implică determinismul.

În lumea islamică, lucrurile se prezintă în mod diferit. Apar importante diferenţe economice şi sociale, iar societăţile sunt diferite, căci se trece, în secolul al XII-lea, de la Damasc la Córdoba sau de la Bagdad la Cairo. Ştim şi cât de puternice erau, încă de la moartea lui Mahomed, opoziţiile dintre facţiunile religioase şi politice, care s-au

exprimat în războaiele supranumite *rida*, duse de Abu Bakr contra triburilor arabe revenite la politeism sau la creştinism, sau în războiul pentru *fitna*, ce îi opuneau pe Ali şi pe partizanii viitorilor Omeyyazi. Dar asocierea intimă, aproape fuzionată, dintre religie, politică şi drept îi *oizrz Dar* al-*Islamului* o coerenţă internă mai puternică şi o structură globală mai compactă. Această asociere atât de mare, al cărei echivalent nu-l găsim în nicio altă parte, provine în mare parte din caracterul recunoscut al Coranului drept Cuvânt divin întrupat în sens literal în scris, de nefalsificat, de neschimbat şi imuabil. Evangheliile sau Vechiul Testament nu au această esenţă divină pentru credincioşii lor. Un şir de necesităţi derivă din această poziţie remarcabilă a Cărţii lui Dumnezeu şi a Scrierii divine, căreia i se supune societatea în ansamblu. Un şir echivalent, susţinut de structura limbii arabe, asociază cuvintele în Coran, nu prin înşiruire sintactică, ci prin omofonie, rezonanţă auditivă şi afectivă.71

Pentru musulmani, Mahomed nu este decât un om, în timp ce, pentru creştini, Iisus este fiul lui Dumnezeu. Totuşi, influenţa faptelor şi a gesturilor celui dintâi în viaţa cotidiană a credincioşilor săi este mult mai puternică decât cea a lui Iisus, fie că este vorba de practici războinice, de obiceiuri alimentare sau de igienă, ori de comportament sentimental: la Profet, totul este un model de viaţă. Creştinismul este puţin ritualizat, islamul este ritualizat la extrem: de aici rezultă diferenţele majore în organizarea societăţilor. Deci cuvintele identice nu au acelaşi sens. Astfel, termenul de „evlavie” desemnează la un creştin adorarea interioară, săvârşirea unor acte de milostenie sau asistarea la slujba religioasă, dar pentru un musulman, evlavia constă în supunerea faţă de Lege. În islam, faptele sunt practici codificate, colective şi comunitare; spiritualitatea musulmană constă în primul rând în

păstrarea purităţii, îndepărtarea de orice formă de întinare, de orice murdărie, prin respectarea regulilor instituite încă de la origini. Islamul este o ortopraxie.

Aşadar, islamul este o religie, dar e chiar mai mult de atât: este un mod de organizare a societăţii care dă naştere unei justiţii, unei politici şi unor norme de viaţă precise, specifice şi legate între ele. Fără îndoială că situaţia se prezintă în acest mod deoarece islamul, şi mai întâi Coranul, sunt dominate de o „idee esenţială, cea a unui Dumnezeu unic" şi, ca atare, de absoluta necesitate de a i se supune.72 Mesajul lui Iisus era religios, dar eliberat de Lege („Fiul Omului este şi Domn al sâmbetei" 73), pe când cel al lui Mahomed era juridic, creator al unei Legi noi, valoarea credinciosului măsurându-se în modul în care respectă această lege. În acest fel se explică faptul că nu se poate renunţa la religie, pedeapsa apostaziei fiind moartea. Nu se renunţă la islam, deoarece nu se părăseşte *Umma*. De aceea, o măsură cum ar fi excomunicarea, alungarea din comunitatea celor credincioşi – o pedeapsă majoră în Biserică, dar care putea fi răscumpărată prin penitenţe – ar fi de neconceput în Islam.

Regăsim în opoziţia dintre creştinătatea şi Islamul din Evul Mediu acest proces probabil universal, conform căruia orice civilizaţie se constituie, în realitate, plecând de la un amalgam între ceea ce ea produce, ceea ce a primit ca moştenire şi ceea ce acceptă – sau refuză – din exterior. Există o discontinuitate în civilizaţii fără de care ele nu ar fiinţa. Mai precis, există o discontinuitate în structurile lor, chiar dacă trăsăturile sau unele dintre temele lor sunt permutabile. O cultură, înţeleasă ca un ansamblu de tipuri de comportament, de tehnici sau de instituţii se poate transmite; în schimb, o civilizaţie nu i se poate substitui alteia. În zilele noastre se vorbeşte deseori, cel puţin în Europa şi în Statele Unite, de „metisaj

cultural”, acesta fiind privit ca o nouă etapă a progresului umanităţii, care ar trece, prin abandonarea unităţii civilizaţiei occidentale, la o nouă entitate, încă neclar definită. Dacă un individ poate adopta sau practica mai multe culturi, mai multe limbi, ori poate împărtăşi un sincretism religios propriu, mai trebuie determinat dacă fenomenul este posibil şi dacă are sens la scara unei civilizaţii. Putem alege să mâncăm feluri de mâncare din orice ţară sau să adoptăm ţinute vestimentare dintre cele mai variate; dar nu putem deloc să ne gândim că se pot „metisa” sisteme juridice opuse – unele practicând, iar altele excluzând pedepsele corporale –, credinţe religioase contradictorii, dacă avem în vedere cel puţin natura cărţilor revelate, a practicilor matrimoniale antinomice între monogamie şi poligamie…

Schimbarea de scară, de la individ la comunitate şi la civilizaţie, este un salt calitativ esenţial, care face improbabil un metisaj între culturi prea îndepărtate. Acesta nu exclude posibilitatea unei coexistenţe pe acelaşi teritoriu a reprezentanţilor respectivelor culturi. Dar civilizaţiile nu fuzionează. F. Braudel aprecia că diversitatea populaţiilor ce locuiesc în porturile mediteraneene arată tocmai faptul că ele nu s-au contopit, formând una omogenă.74

Contemporanii erau conştienţi de varietatea civilizaţiilor medievale; în acest sens stau mărturie cuvintele lui Al-Sadjâssi de la începutul secolului al XIII-lea: „Când înţelepciunea a coborât din înălţimile cerurului spre centrul Pământului, s-a stabilit în patru adăposturi şi a locuit în patru locuri: în gândirea grecilor, în limba arabilor, în mâna chinezilor şi în inima persanilor”.75

CONCLUZIE

SOARELE LUI APOLLO LUMINEAZĂ OCCIDENTUL1

Europa medievală, pe urmele culturii greceşti

Istoria traducerilor textelor din cultura greacă s-a aflat în centrul cercetării noastre. Aproape toate aceste opere au fost traduse din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă de către creştinii orientali. În ceea ce-i priveşte, europenii au început încetul cu încetul să caute aceste opere şi nimeni altcineva nu le-a oferit cunoaşterea pe care au aflat-o singuri. Marea epocă a traducerilor a început în primii ani ai secolului al XII-lea, mai întâi din greacă în latină, înainte ca învăţaţii să meargă să traducă în Spania sau în Sicilia versiunile arabe. În secolul al XIII-lea, au fost realizate traduceri complementare şi o revizuire generală a textelor. Ca atare, învăţaţii musulmani aveau o „datorie" (acest termen care are o conotaţie morală nu este cel mai potrivit) faţă de traducătorii sirieci ca şi lumea europeană, dar şi faţă de propriii săi învăţaţi, creştini sau evrei, care au tradus din greacă sau au făcut efortul de a învăţa limba arabă.

În afară de circulaţia textelor antice traduse, schimburile culturale dintre Islam şi creştinătate au fost minime. Din islamul ca religie, civilizaţia europeană nu a împrumutat nimic, nici referinţe textuale, nici argumente teologice. La fel se întâmplă şi în domeniul politic sau juridic, căci Europa a rămas fidelă dreptului ei sau cadrelor sale juridice instituţionale. Clericii europeni au preluat de la mai mulţi învăţaţi, arabi sau persani, musulmani, evrei şi creştini, unele comentarii filosofice a căror influenţă a fost reală, deşi au făcut obiectul unor filtrări şi al unor readaptări. Dar chiar prin intermediul comentariilor lui Avicenna sau ale lui Averroes, nimeni nu poate afirma că unele noţiuni specifice limbii arabe sau unele concepte proprii islamului au fost purtătoare ale unei revoluţii culturale în secolele al XII-lea şi al XIII-lea.

Continuările sau îmbunătăţirile înregistrate în matematică şi în optică de către savanţii arabi nu au fost

cunoscute în totalitate în Europa, care a progresat în modul ei propriu. De exemplu, e încă dificil de stabilit dacă Fibonacci a făcut în secolul al XIII-lea descoperiri de unul singur sau dacă a utilizat tratate venind din lumea islamică.

Elenizarea Europei medievale a fost rodul europenilor. Departe de a fi fost o perioadă a „vremurilor întunecate”, cea care începe din vremea lui Carol cel Mare şi se încheie cu Abélard a fost impregnată în mod gradual de cultura greacă şi însufleţită de o dinamică voluntară de progres intelectual. Europenii din Evul Mediu au preluat de la Antichitate o stare de spirit, un raport cu lumea şi cu ştiinţa care au reprezentat adevărate caracteristici ale civilizaţiei lor.

Dincolo de profunde schimbări, religioase, politice, tehnice desfăşurate timp de câteva secole, un fir principal pleacă de la cetăţile greceşti şi îi uneşte pe europeni de-a lungul epocilor. Acest fapt nu exclude nici modificările şi nici inovaţiile. Aşa s-a putut susţine că Occidentul medieval datora o parte din dezvoltarea sa practicării mărturisirii care a favorizat introspecţia, examenele de conştiinţă şi, ca atare, progresele psihologice şi cognitive în domeniile raportului omului cu sine însuşi şi cu ceilalţi.2

În orice caz, procesul de progres cultural şi ştiinţific ce însufleţeşte Europa medievală între secolele al VIII-lea şi al XIII-lea pare de natură endogenă. Este foarte probabil ca, beneficiind de această dinamică, de căutare seculară a culturii greceşti, pe care o ilustrează mişcarea de traduceri din comunitatea de la Muntele Saint-Michel, Europa medievală să fi urmat un drum identic chiar şi în absenţa oricărei legături cu lumea islamică. Intermediarul arab, chiar dacă există, cu siguranţă nu a avut contribuţia decisivă care i se atribuie; cât despre a vorbi de Islamul Luminilor înseamnă a occidentaliza în exces gândirea

acelor *falâsifa* şi a le atribui mai multă influenţă decât au avut în realitate în propria lor societate.

Acest eseu se opreşte în mod voit la sfârşitul secolului al XII-lea; în secolul al XIII-lea, Europa începe o nouă etapă a istoriei sale. Putem data în vremea Sfântului Toma d'Aquino şi a Sfântului Ludovic începuturile ştiinţei moderne, iar importanţa europenilor în acest context este singulară. S-au făcut progrese decisive în matematică, în ştiinţe naturale – Albert cel Mare redactează *Tratatul despre vegetale* şi *Tratatul despre animale* şi practică disecţiile – în astronomie – când Campanus de Novara corectează anumite erori ale lui Ptolemeu şi elaborează primul model de astrolab – în fizică, prin Pierre de Maricourt, care studiază magnetismul şi scrie *De magneţi* în 1269, în optică – Witelo construieşte oglinzi parabolice şi calculează unghiurile de refracţie în funcţie de unghiurile de incidenţă ale razelor de lumină prin apă, aer şi sticlă... Deja unii învăţaţi se distanţează de Aristotel, cum ar fi Roger Bacon şi franciscanii de la Oxford, ce susţin virtuţile experienţei. Dar prestigiul grecilor se păstrează: Parisul este, la sfârşitul secolului al XIII-lea, „noua Atenă".

O chestiune ar merita mai multă atenţie, dar nu o putem dezvolta aici: Occidentul a progresat cunoscând *Fizica* şi *Metafizica* lui Aristotel. S-a mai dezvoltat şi prin exprimarea evidentă a unor puncte de vedere diferite faţă de aceste opere. Spiritul european este constituit în aşa fel încât, deşi preia mult, pune apoi în discuţie totul foarte repede. Fără îndoială, acest fapt se datorează unui îndelungat obicei al exerciţiului criticii, legate de avântul logicii de la sfârşitul secolului al XI-lea. Sau, după cum scrie B. Sere într-o formulare deosebită: „Aristotel nu se confundă cu adevărul, [...] auct*oritas nu* este adevărul" 3.

În secolul al XIV-lea Jean Buridan (1295 – 1360)

dezvoltă propria teorie a impulsului iniţial (*impetus*), care pune sub semnul îndoielii *Fizica* lui Aristotel, şi încearcă să explice şi căderea corpurilor, şi mişcarea astrelor. Nicolaus Oresmus, atunci când comentează *Cartea cerului şi a lumii* a lui Aristotel, propune ipoteza mişcării Pământului şi pe cea a pluralităţii lumilor.

Graţie lui Kepler şi lui Descartes – chiar dacă acesta datorează scolasticii mai mult decât vrea să recunoască – apoi lui Leibnitz şi lui Kant, gândirea europeană se eliberează de Aristotel.4 Aceşti filosofi au propus sisteme care ieşeau din cadrul metafizicii aristotelice şi au condus la revoluţia ştiinţifică din epoca modernă. La fel s-a întâmplat şi în domeniul logicii, chiar dacă a fost nevoie de mai mult timp: mutaţiile din secolul al XIX-lea, cele ale logicii formale, au permis ieşirea din logica aristotelică.5

Elenizarea mai degrabă desparte Islamul şi creştinătatea decât le uneşte

În epoca abbasidă, Islamul nu cunoscuse integral opera lui Aristotel, iar Occidentul, începând cu secolul al XVI-lea, despărţindu-se de gândirea lui Aristotel a dezvoltat ştiinţa modernă. Din contră, aceşti *falâsifa*, considerând că Stagiritul, în ciuda inferiorităţii sale faţă de profeţi, reprezenta culmea cugetării umane, nu-şi imaginau că el poate fi criticat.6

În Evul Mediu, cele două civilizaţii se întâlneau. Una combina moştenirea greacă şi mesajul Evangheliilor, spiritul ştiinţific şi înrădăcinarea în tradiţia religioasă al cărei garant voia să fie Biserica. Cealaltă era o fiică a Cărţii lui Dumnezeu, Cartea necreată. Ea era puternic legată de axa ei centrală, Coranul: tot ceea ce se derulează în timp trimite la matricea originară a surelor eterne.

Revelaţia creştină este cea a Cuvântului întrupat. Ea este prezentată în texte ce relatează evenimente, Vechiul şi Noul Testament. Din această importanţă a discursului şi a

relatării, din Cuvântul divin şi din Duh apare necesitatea de a înţelege, nu numai cea de a se supune şi de a crede. Revelaţia trebuie descifrată, iar spiritul trebuie distins de literă. Din această structură intelectuală proprie credinţei creştine, în care se combină moştenirea Atenei şi cea a Ierusalimului, se naşte încet, încet cultura europeană.7 Care s-a constituit pornindu-se de la o căutare conştientă a originilor sale greceşti. Creştinismul, încă din secolul al V-lea, reluase conţinutul ştiinţei antice: din religie, el devenise astfel un sistem global de înţelegere a lumii. Această ştiinţă, aproape dispărută din lumea latină în secolul al VI-lea, a fost progresiv reintrodusă graţie unei căutări voluntare şi bazate pe convingere. Existenţa unei tradiţii a învăţământului în Europa i-a asigurat difuzarea printre elitele din cultură, dar şi din politică şi din sistemul juridic.

Cunoaşterea antică constituia cel puţin o propedeutică indispensabilă înţelegerii dogmei; *logosul* a fost integrat credinţei. Apoi, el şi-a căpătat independenţa. În mod fundamental, civilizaţia europeană a rămas de inspiraţie greco-romană şi iudeo-creştină. În dezvoltarea lor ulterioară, filosofia sau ştiinţa din Europa şi-au făurit propriile creaţii originale. Islamul era, încă de la redactarea Coranului, purtător al unui alt sistem global: din acest punct de vedere, cultura greacă nu putea fi integrată decât în mod parţial, fiind limitată la anumite sectoare sau la anumiţi gânditori.

Astfel, rădăcinile culturale ale Europei pătrund în cultura greacă, în cultura romană şi în Biblie; cele ale Islamului sunt în Coran, în *Şira*, în ḥadīthuri şi în dreptul care rezultă din acestea. Copacii, ramurile şi roadele care au apărut din ele nu sunt decât imaginea acestor rădăcini. *Dark Acest* Iată întrebarea de la care am pornit acest eseu.

La sfârşit, mi se pare clar că ideea de vremuri

întunecate nu este potrivită pentru a defini perioada medievală.8

ANEXA I

PRIETENA LUI HIMMLER ŞI „SOARELE LUI ALLAH”.

„Cum în faţa lui Teopompos [regele Spartei], un străin care voia să-şi arate simpatia faţă de lacedemonieni spunea că ai săi concetăţeni îl numeau prietenul laconienilor, acesta i-a spus: Frumos ar fi, străinule, ca tu să fii numit prietenul concetăţenilor tăi”. 1

Moştenirea lui Sigrid Hunke

Orientalista germană Sigrid Hunke (1913 – 1999) a devenit celebră printr-o carte apărută în Franţa în 1963, *Soarele lui Allah luminează* Occidentul2, în care ea susţine teza unei lumi occidentale schimbate de iudeo-creştinism şi care nu-şi datorează ştiinţa, civilizaţia şi modul de a fi decât lumii musulmane. În mod deosebit, în opinia ei nimic din ceea ce exista în Evul Mediu creştin nu avea importanţă dacă nu avea o origine arabă sau musulmană, reală sau – cel mai des – presupusă de aceasta. S. Hunke mai avea şi tendinţa să-i atribuie islamului ceea ce venea de la arabii creştini, de la sabeeni sau de la evrei. O lucrare consistentă, plină de exemple, dar cu puţine referinţe precise, *Soarele lui Allah*... apără teza unui islam civilizator, deschizător de drumuri, cu un geniu excepţional, căruia Occidentul i-ar datora totul, adică filosofia, matematica, ştiinţa experimentală, toleranţa religioasă etc.

Lucrarea ar merita să fie studiată pagină cu pagină, deoarece deformează mult faptele, minte prin omisiune, extrapolează fără justificări şi recurge, atunci când este nevoie, la tradiţia esoterică. Dar scrierea a fost şi continuă să fie, aşa cum o arată o căutare rapidă pe internet, o lucrare de referinţă care susţine teze în spiritul epocii.

Această carte, ce exaltă superioritatea islamului faţă de creştinism, este opera unei intelectuale naziste.

La originea sa se află, într-adevăr, angajamentele politice ale lui Sigrid Hunke, care a aderat la NSDAP (Partidul naţional-socialist german) la 1 mai 1937 şi a fost membră activă a secţiei berlineze a Asociaţiei naţional-socialiste a studenţilor (*Nationalsozialistischer Studentenbund*) încă din 1938. Ea a urmat la Universitatea Humboldt din Berlin cursurile lui Ludwig Ferdinand Clauss, un influent teoretician al raselor, şi a susţinut în 1941 o teză coordonată de acesta, consacrată influenţei modelelor străine asupra „omului german" („*Herkunft und Wirkungfremder Vorbilder auf den deutschen Menschen*). Începând din 1940 – 1941, ea şi sora ei au participat în mod activ la activităţile desfăşurate de *Germanistischen Wissenschafteinsatz* ce aparţinea de SS, iar S. Hunke a obţinut o bursă din partea Institutului Ahnenerbe („Moştenirea strămoşilor"), fondat la 1 iulie 1935 de H. Himmler şi de W. Darré, şi aşezat sub patronajul forţelor SS şi al Ministerului Agriculturii.3 Devenind rapid membră a acestui institut şi colaboratoare la revista lui, *Germanien*, ea a întreţinut relaţii amicale cu H. Himmler care i-a făcut legătura cu marele muftiu al Ierusalimului, Al-Husseini, admirator al naziştilor. *Ahnenerbe* se voia un institut ştiinţific, dedicat, printre altele, perpetuării Germaniei eterne, cea pe care o concepea ideologia naţional-socialistă.4

În ştiinţa istorică, în care ceea ce contează sunt faptele şi izvoarele, opiniile politice au o importanţă mai mare decât în filosofie: dacă Heidegger poate fi în acelaşi timp şi un mare filosof, dar şi un apropiat al naziştilor, Sigrid Hunke nu putea fi un bun istoric. Însufleţită de o violentă ostilitate faţă de iudeo-creştinism, pe care-l acuza de a fi otrăvit Occidentul, ea a văzut în Islam antiteza

absolută a acestuia, ce combina energia marţială şi rafinamentul civilizaţional. În acest mod, cartea ei devenea o scriere politică, nemaifiind o lucrare ştiinţifică.

După război, Sigrid Hunke a trăit la Bonn şi a devenit cunoscută pe plan mondial prin lucrarea sa cu titlu foarte grăitor. Atunci ea a fost admisă în Consiliul superior al afacerilor islamice din Cairo.5 Toată viaţa, S. Hunke a respins influenţa creştinismului, considerat *artfremd* („străin speciei germane”) şi *oriental*. Pe linia gândirii naţional-socialiste, ea susţinea cu înflăcărare întoarcerea la valorile Germaniei păgâne şi la o identitate europeană, căreia ea îi asocia islamul. Această prietenă a lui Himmler rămâne, prin scrierile sale, o personalitate de prim rang pentru un anumit extremism de stânga.

O dezbatere ştiinţifică devine o miză politică… şi pierde

Mitul a fost seducător. În zilele noastre, multe propuneri neverificate, uneori considerate adevăruri de nezdruncinat, converg spre această opinie şi exprimă superioritatea civilizaţiei arabo-musulmane a abbasizilor faţă de Europa creştină medievală. În mod curios, teza este susţinută fără nuanţe într-o epocă în care este proclamată egalitatea dintre culturi şi civilizaţii. De aici rezultă uneori adevărate aberaţii: Cristofor Columb ar fi descoperit America graţie hărţilor amiralului otoman Piri Reis – şi aici apare o problemă, întrucât primele hărţi datează din 1516, adică la douăzeci şi patru de ani după ce navigatorul genovez păşise pe continentul american.

Problematica propusă de Sigrid Hunke nu era nouă: din secolul al XIX-lea raporturile dintre Islam şi cultura greacă6 prezentau interes. Actualitatea a făcut tema şi mai sensibilă. Ceea ce mult timp a fost obiect de studiu pentru istorici sau filosofi a părăsit raftul unde cărţile savante se împrăfoşau pentru a se răspândi în rândul marelui public,

prin intermediul tot mai multor articole de ziar sau de reviste, ori prin conferinţe. De curând, la scara Uniunii Europene s-a considerat că manualele şcolare erau nedrepte faţă de rolul decisiv pe care l-a jucat Islamul în dezvoltarea Occidentului. Astfel, în 2002, Consiliul Europei a publicat un lung raport al lui M. de Puig, comandat ca urmare a atentatelor asupra celor două turnuri de la World Trade Center de la New York din 11 septembrie 2001/ Analizând evoluţia relaţiilor dintre Europa şi lumea musulmană, autorul face apel la o revizuire a manualelor de istorie considerate vinovate de a oferi o viziune caricaturală asupra Islamului.8 Instituţiile politice au preluat o dezbatere care la origine a fost ştiinţifică, iar istoria este îndemnată să fie scrisă în funcţie de deciziile adunărilor alese, ceea ce o expune la un proces neîncetat de remaniere, nu din cauza unor noi rezultate, ci pe măsura schimbărilor în majoritatea politică…

Un curios destin pentru o disciplină ce se străduieşte să fie o ştiinţă şi a cărei posibilitate de mişcare riscă să fie, din punct de vedere politic şi chiar juridic, limitată.

Efectele şi daunele orientalismului

Teza datoriei europene face parte dintr-un discurs mai general, legată fiind de o anumită concepţie a istoriei civilizaţiilor. În paralel cu afirmarea inferiorităţii civilizaţionale a Europei creştine medievale, se dezvoltă în realitate o argumentare ce pune în discuţie Europa actuală. Orientalismul condescendent care ar caracteriza-o, moştenitor al colonizării din secolul al XIX-lea, ar împiedica-o să-şi recunoască datoria faţă de celelalte civilizaţii. Acest orientalism îşi fixează rădăcinile în trecutul medieval al unei Europe ce nu a înţeles Islamul, ce nu i-a recunoscut niciodată valoarea, ci, din contră, l-a calomniat şi l-a bruscat în permanenţă.9 Cu o curioasă lipsă de logică ne punem mai puţin întrebarea în sens

invers. Ce imagine şi-a făcut Islamul despre Europa? A fost aceasta pozitivă şi amicală? Cât de exactă este ea? În general, se preferă o direcţie a unei critici severe a orientalismului european, definit pe baza cercetărilor lui E. Săi'd ca expresie a unui sentiment de superioritate, adică de un rasism pur şi simplu. Astfel se dezvoltă un alt „orientalism", convins de superioritatea Orientului faţă de Occident...

Să insistăm în câteva rânduri asupra argumentării principale a lui E. Said.10 El denunţa etnocentrismul cu care Occidentul judeca civilizaţia arabo-musulmană, pentru studierea căreia el aprecia că există un orientalism european pasionat, totuşi, şi de civilizaţiile Indiei, Chinei şi

Japoniei, precum şi ideile preconcepute cu care orientaliştii şi-ar realiza cercetările: „Orientalismul este un stil occidental de dominaţie, de restructurare şi de autoritate asupra Orientului".11 Această teză, polemică, nu ţine cont de faptul că lumea europeană a inventat etnologia pentru a răspunde, chiar înainte de toate, şi unei reale curiozităţi, tocmai cea care l-a făcut pe Herodot să-şi scrie *Istoriile}2* Că, orbiţi de etnocentrismul lor, orientaliştii au avut un sentiment de superioritate sau că au trecut obiectul muncii lor prin filtrul propriului univers mental, acestea sunt fapte pe care multe studii le-au arătat, dar situaţia contrară a existat şi ea, chiar în mod mai frecvent, dat fiind numărul mare al cercetătorilor fascinaţi sau „convertiţi" de propriul obiect de studiu. Ne miră critica atât de severă la adresa unei lumi europene care a încercat să ridice la rangul de ştiinţă studierea celorlalte civilizaţii, atâta vreme cât niciuna dintre acestea nu pare a fi manifestat o năzuinţă asemănătoare. Nu este sigur că dorinţa de a-l cunoaşte pe Celălalt este rezultatul sistematic al unei voinţe de a-l domina. Dacă este util să fie denunţate clişeele elaborate de clericii din Evul Mediu,

care au îngreunat studiile orientaliştilor occidentali din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, ar fi potrivit să distingem în aceeaşi măsură şi partea de adevăr conţinută în operele lor, după cum la fel de interesant ar fi să aflăm şi clişeele vehiculate în teritoriile Islamului în Evul Mediu contra creştinilor, ca şi pe cele care există în zilele noastre în cărţile scrise, în Orientul Apropiat sau în alte regiuni, contra civilizaţiei occidentale şi a istoriei sale.

ANEXA 2

SAVANŢII ARABI CREŞTINI ÎNTRE SECOLELE AL VIII-LEA ŞI AL XI-LEA

Cei trei savanţi despre care am vorbit în capitolul al II-lea al lucrării noastre, Hunayn ibn Ishaq, Ioan Mesue şi Teodor Abu Qurra, nu figurează în acest tablou.

Nume, date şi origine	*Profesie*	*Opere*
Teofil de Edesa (sfârşitul sec. al VIII-lea).		Traducător al unor lucrări ale lui Aristotel.
Yahya ibn al-Batriq (sfârşitul sec. al VIII-lea).		Traducător al unor lucrări ale lui Aristotel.
Ishaq ibn Hunayn (Bagdad; d. 910) Fiul lui Hunayn ibn Ishaq.		Autor al unor opere de filosofie şi de matematică.
Sarafiyun (originar din nord-estul Irakului; prima jumătate a sec.	Medic.	Autor al unei cărţi în limba siriacă despre doctorii.

al VIII-lea).		
Yuhanna ibn Sarafiyun (domnia lui Al-Mansur; 754 – 755), fiul celui de mai înainte. Tradiţia de limbă latină îl numeşte „Jean Serapion”.	Medic.	Autor al unui *Kunnash* mare şi al unuia mic, în siriacă; din acesta s-au păstrat fragmente în arabă şi textul complet în latină în traducerea lui Gerard de Cremona (*Practica Joannis Serapionis dicta breviarium*).
Salmaway h ibn Bunan (sec. al VIII-lea).	Medic.	Autorul mai multor cărţi dispărute, dar cunoscute prin intermediul operei lui Al-Razi, *Kitab* al-*Hawi*.
Jibra’il al-Kahhal (sec. al IX-lea).	Oftalmolo g al lui d’Al-Mamun.	
Jurjis ibn Bakhtâshu Nestorian (sec.	Medic al lui Al-Mansur în 765;	Se presupune că ar fi tradus în

al VIII).	protector al nestorienilor de la Bagdad.	limba arabă numeroşi autori greci antici (nu la cererea lui Al-Mansur, contrar legendei), dar nu s-au păstrat mărturii. Lucrarea sa cea mai cunoscută este un *Kunnash* medical scris în siriacă.
Bakhtâshu ibn Jurjis (d. 801) Nestorian.	Medic al lui Al-Rashid.	Autor al unui *Kunnash*, adevărată capodoperă de medicină.
Jibra'il ibn Bakhtâshu (d. 828; îngropat la Mănăstirea Sf. Serghie de la Alfon).	Cel mai cunoscut din familia sa. Medic al lui Al-Rashid, apoi al lui Al-Mamun, el pune bazele primului spital de la Bagdad. Înzestrat cu competenţe medicale excepţionale, este singurul	Autor al unui *Kunnash* citat de Al-Razi, în care i-a compilat pe Dioscoride, pe Galen şi pe Paul din Egina. A mai lăsat şi o carte despre arta parfumului, un tratat despre împerechere

	medic despre care se vorbeşte în o *mie şi una de nopţi*	etc.
Jibra'il ibn Ubayd Allah (domnia lui Al-Muqtadir; mort la sfârşitul secolului al X-lea)	Medic.	Autor al unui tratat despre nervul optic.
Yuhannă ibn Quaylan (sec. al IX-lea)	Filosof. El i-a predat lui Al-Farabi la Bagdad filosofia lui Aristotel.	
Yuhanna ibn Bakhtâshu (sfârşitul sec. al IX-lea, d. 912).	Medic şi traducător.	Autor al *Cărţii despre ceea ce trebuie să cunoască medicul din ştiinţa astrelory* primul manual de astromedicină scris în arabă, care a fost folosit de Ibn al-Salut – un alt nestorian – pentru propriul său manual de astrologie medicală.1 A corespondat cu Hunayn ibn Ishaq, cu Abu Yaqub Isha al-

		Kindi (mort după 870), cu Ishaq ibn Hunayn şi cu Abu Isa Gabir.
Abu Bishr Matta ibn Yunus (d. 940). Supranumit Al-Mantiqi, „Logicianul”. Călugăr la mănăstirea Dayr Qunna.	Elev al lui Ibrahim al-Marwazi. Medic şi filosof, el a fost principalul maestru al lui Al-Farabi.	Traducător ăl mai multor scrieri ale lui Aristotel: *Despre cer*, *Meteorologicele*, *Poetica* etc. A redactat şi comentarii personale la *Topice*, la *Primele Analitice* şi la *Analiticele Secunde*.
Abu’ Uthmân să-ad ibn Ya qub (Damasc, sec. al X-lea).	Medic creştin melkit, a condus cel de-al treilea spital de la Bagdad.	
Ibn al-Tayyib al-Iraki (d. 1043).	Medic, preot, traducător, filosof şi teolog: cel mai cunoscut dintre medicii nestorieni din secolul al XI-lea.	Comentator ăl mai multor scrieri ale lui Aristotel: *Metafizica*, *Categoriile*, *Topicele*, *Analiticele* etc. Întreţine o corespondenţă cu Avicenna.
Abu Said Ubayd Allah ibn Jibra’il (d. 1058).	Medic. Prieten cu Ibn Butlan.	Autor al unei cărţi de medicină din care s-a păstrat

		un fragment: *Grădina medicală*. S-a inspirat din Aristotel, Platon, Pitagora, Galen, dar şi din comentatorii arabi precum Al-Kindi sau Al-Farabi.
Ali ibn Isa al-Kahhal (sec. al XI-lea).		Autor al unui *Memento pentru medicii oculişti*, singura lucrare de oculistică arabă, foarte folosită în lumea arabă până mai de curând.
Amin al-Dawla. Cunoscut sub numele de Ibn al-Tilmidh (1073 – jumătatea sec. al XII-lea).	Medic, gramatician, filosof.	Autor al unui tratat de farmacopee care l-a înlocuit pe cel al lui Ibn Sahl.
Ibn Butlan al-Mukhtar (d. 1068).	Discipol al lui Ibn al-Tayyb. Medic, pasionat	Autor al mai multor lucrări de

de călătorii, a locuit la Constantinopol în 1054, unde a redactat un tratat despre Euharistie la cererea lui Mihail Cerularie.	medicină şi mai ales al unui *Almanah al sănătăţii*, tratat de igienă şi de dietetică. A purtat o polemică cu Ibn Ridwan între 1049 şi 1050.

ANEXA 3

CORPUSUL LATIN AL LUI ARISTOTEL

Texte ale lui Aristotel păstrate în opt manuscrise de la Avranches1

Ms 220: sec. al XIII-lea; pergament; 167 de file cu două coloane; 238/175 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine *Metafizica*, însoţită de un comentariu, într-o traducere arabo-latină.

Ms 221: sec. al XII-lea; pergament; 115 file; 245/190 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine traducerile lui Iacob din Veneţia – *Fizica* (fo’ 25 – 88 v), *Despre suflet* (fo’ 2 – 21), *Despre memorie* (fo’ 2 lv-24 v) –, traducerea operei naturaliste a episcopului Nemesius din Emesa, realizată de Alfan, arhiepiscop de Salerno (fo’ 89 – 1152).

Ms 222: sec. al XIII-lea; pergament; 76 de file, 285/200 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine cele zece cărţi din *Etica nicomahică* într-o traducere greco-latină. Textul are numeroase glose, cu o scriitură frumoasă, curată şi lizibilă, atribuită lui Robert Grosseteste. Foarte frumoase miniaturi împodobesc filele 1, 9, 23 şi 45.

Ms 224: sec. al XIII-lea; pergament; 86 de file; 235/170 mm, legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine *Primele* şi *Analiticele Secunde* (fo' 49 – 86), în traducerea lui Iacob din Veneţia. Aceste două tratate prezintă numeroase glose, mai ales în fo' 4 – 8 v (*Primele Analitice*) şi fo' 49 – 86 v (*Secundele Analitice*).

Ms 227: sec. al XIII-lea; pergament; 200 de file, 255/185 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine mai multe traduceri greco-latine din operele lui Aristotel; *Categoriile*, până la jumătatea capitolului X (fo' 10 – 28) într-o traducere care nu este cea a lui Boeţiu, cele opt cărţi ale *Topicelor* (fo' 34 – 10 lv), *Respingerea sofiştilor* (fo' 102 – 118) – aceste ultime două texte fiind realizate de Iacob din Veneţia. Urmează o traducere din *Primele Analitice* (fo' 118 – 164) *şi Analiticele Secunde* (fo' 164 – 200) într-o traducere identică cu cea din Ms 224, adică cea a lui Iacob din Veneţia. Se mai află şi *Isagoga* lui Porfir (fo' 1 – 9). Totalitatea tratatelor lui Aristotel este însoţită de glose spectaculoase, ce acoperă marginile şi uneori părţile de sus şi de jos. A se vedea de exemplu filele 2 v, 12 v, 13, 34, 102 – 106. Tipul de scriere arată că au existat copişti diferiţi.

Ms 228: sec. al XIII-lea; pergament; 154 de file; 168/120 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine opuscule ale lui Aristotel şi Boeţiu; *Categoriile* (fo' 11 – 39) într-o traducere identică celei din Ms 227 – o frumoasă miniatură de pe fila 39 reprezintă doi filosofi aşezaţi, care discută –, *Periermenias* (fo39 v-54), *De divisione* (fo' 54 – 67), *Topicele* (fo' 68 – 112), o traducere a *Respingerii sofiştilor* (fo' 124 v-154 v) asemănătoare cu cea din Ms 227. Foarte numeroase glose însoţesc *Categoriile, De divisione* sau *Topicele*.

Doi filosofi: Porfir şi Plotin. Miniatură extrasă din *Categoriile* lui Aristotel. (Oraşul Avranches, Biblioteca municipală, Ms 228, fo 39, sec. al XIII-lea).

Ms 229: sec. al X-lea şi al XI-lea; pergament; 230 de file; 270/205 mm; legat în pergament.

Acest manuscris este cel mai vechi. Conţine mai multe opere ale lui Boeţiu: traducerea *Categoriilor* lui Aristotel, a comentariilor la *Categorii* şi la *Periermenias*, precum şi câteva rânduri de vocabular filosofic scrise în limba greacă (fo' 194).

Câteva fraze de conversaţie uzuală, în caracterele din secolul al XI-lea mai figurează şi pe un alt manuscris (Ms 236, fo' 97 v) consacrat operelor lui Beda Venerabilul şi lui Boeţiu, un indiciu al relaţiilor dintre lumea latină şi Imperiul Grec.

Ms 232: sec. al XII-lea; pergament; 225 de file; 215/155; legat pe jumătate.

Acest manuscris este unul dintre cele mai importante

pentru ceea ce susţinem aici. El conţine mai multe traduceri ale lui Iacob din Veneţia; *Fizica* (fo’ 141 – 196 v), *Metafizica* (fo’ 201 – 225 v), *Ethica vetus* (fo’ 73 – 77 et fo’ 82 – 89 v), *Despre generare şi corupere* (fo’ 1 – 63 v), *Despre lungimea şi despre scurtimea vieţii* (fo’ 199 – 200 v). *Despre generare* şi *Metafizica* sunt glosate din abundenţă (a se vedea printre altele fo’ 3, 7 v, 2 lv, 22, 32 v, 33, 207 v, 208, 208 v, 209 etc.).

Corpusul latin al lui Aristotel

Operele lui Aristotel pot fi grupate în trei mari categorii: logica sau *Organonul*, filosofia teoretică şi filosofia practică.

Tratatele de logică sau Organonul

Categoriile

Despre interpretare

Primele Analitice (două cărţi)

Analiticele Secunde (două cărţi)

Topicele (opt cărţi)

Respingerea sofiştilor

Filosofie teoretică

Fizica (opt cărţi)

Tratatul despre cer (patru cărţi)

Despre generare şi despre corupere (două cărţi)

Meteorologicele (patru cărţi)

Tratatul despre suflet (trei cărţi)

Mici tratate de istorie naturală:

Despre sens şi despre cele sensibile Despre memorie şi despre amintire Despre somn şi despre veghe Despre vise

Despre interpretarea viselor Despre lungimea şi scurtimea vieţii

Despre tinereţe şi despre bătrâneţe Despre viaţă şi despre moarte Despre respiraţie Istoria animalelor (zece cărţi)

Despre părţile animalelor (patru cărţi)
Despre mişcarea animalelor
Despre mersul animalelor
Despre naşterea animalelor (cinci cărţi)
Probleme (treizeci şi opt de cărţi)
Despre Xenofon, Melisos şi Gorgias Metafizica (paisprezece cărţi)
Filosofie practică
Etica nicomahică (zece cărţi)
Marea morala (două cărţi)
Etica către Eudem (patru cărţi)
Politica (opt cărţi)
Economică (două cărţi)
Retorica (trei cărţi)
Poetica
Constituţia Atenei Despre virtuţi şi despre vicii
Ediţiile în latină ale lui Aristotel

Toate versiunile latine ale operei lui Aristotel (*Aristoteles latinus*) au fost editate sub coordonarea lui L. Minio-Paluello şi numără douăzeci şi opt de volume. Vom regăsi aici lista textelor la care se face referinţă pe scurt în capitolul al III-lea:

L. Minio-Paluello, Analytica posteriora: L. Minio-Paluello şi B.G. Dod, Aristoteles latinus, IV, 1 – 4, Analytica posteriora (translationes Iacobi, anonymi sive „loannis", Gerardi et recensio Guillelmi de Moerbeka), Bruges/Paris, Desclee de Brouwer, 1968.

— *De sophisticis*... B.G. Dod, Aris*toteles lat*i*nus, VI*, 1 – 3, Deso*phisticis elenchis, Le*iden/Bruxelles, Desclee de Brouwer, 1975.

— Metaphysica Iacobi: G. Vuillemin-Diem, Aristoteles latinus, XXV, l-la, Metaphysica. Translatio Iacobi sive „vetustissima" cum scholiis et Translatio composita sive" vetus", Cărţile I-IV. 4, Leiden, Desclee de Brouwer, 1970.

— Metaphysica composita: G. Vuillemin-Diem, Aristoteles latinus, XXV, l-la, Metaphysica. Translatio Iacobi sive „vetustissima" cum scholiis et Translatio composita sive „vetus", Cărţile I-IV. 4, Leiden, Desclee de Brouwer, 1970.

— *Metaphysica anonyma*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XX, 2, *Metaphysica*. *Translatio anonyma sive „media"*, Cărţile I-IX, XII-XIV, Leiden, Desclee de Brouwer, 1976.

— Physica vetus: F. Bossier et J. Brams, Aristoteles latinus, VII, 1 – 2 (fasciculus secundus), Physica. Translatio vetus, Leiden/New York, Desclee de Brouwer, 1990.

— Physica vaticana: F. Bossier et J. Brams, Aristoteles latinus, VII, i-l (fasciculus primus), Physica. Translatio vetus, Praefatio, et VII. 2, Physica.

Translatio vaticana (ed. A. Mansion, Bruges/Paris, 1957, reimp. anastatică, aceeaşi paginaţie), Leiden/New York, Desclee de Brouwer, 1990.

Traducerile lui Boeţiu

Contrar a ceea ce a scris el însuşi, Boeţiu nu a tradus *Analiticele Secunde*? L. Minio-Paluello respinge existenţa acestei traduceri pe care nu o menţionează nici Isidor de Sevilla, nici Cassiodor. Traducătorul numit „Ioan" subliniază că a folosit o versiune parţială (non integra) şi, în plus, cu greşeli (*vitio corruptionis offuscatur*) a *Analiticelor Secunde*, pe care o consideră, fără dovezi, o traducere a lui Boeţiu.4 L. Minio-Paluello semnalează în această versiune variante de vocabular ce denotă o tehnică de traducere diferită de cea a lui Iacob din Veneţia; este imposibil să spunem dacă este vorba de o traducere mai veche sau de modificări aduse celei realizate de Iacob din Veneţia.5 Ştim de altfel că Aristip a realizat o traducere din greacă la *Analiticele Secunde* în Sicilia în 1156. S-a păstrat o scrisoare trimisă de el unui prieten englez unde

scrie: „Tu ai Apodictica principiilor ştiinţelor lui Aristotel…” 6. Cât despre traducerea Meta*fizicii atri*buită lui Boeţiu în trei manuscrise din secolul al XIII-lea7, este vorba în realitate de traducerea zisă comp*osita sau* vetu*s* (a doua jumătate a secolului al XII-lea).

POSTFAŢĂ – INTERVIU[10]

Sylvain Gouguenheim (n. 1960), profesor de istorie la École Normale Supérieure (ENS) de la Lyon, este un istoric şi un medievist care s-a făcut cunoscut, în primul rând, prin operele sale despre Ordinele teutonice, precum şi prin cercetările despre mistica renană şi promotorii ei. Excelenţa în câmpul studiilor despre aceste ordine a fost un merit ce i-a adus invitaţia de a face parte, din octombrie 2010, din prestigiosul grup de cercetare *Internaţionale Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens*, şi în care este singurul membru din Franţa.

El este autorul mai multor cărţi, dintre care le citǎm pe următoarele: La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde (2010), Regards sur le Moyen âge: 40 histoires medievales (2009), Aristote au Mont-Saint-Michel Les racines grecques de l’Europe chrétienne (2008), Les Chevaliers teutoniques (2007), Les fausses terreurs de l an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi? (1999), La Sibylle du Rhin: Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane (1996) etc.

„Aristotel la Muntele Saint-Michel. Rădăcinile greceşti ale Europei creştine”, foarte repede după apariţia sa în primăvara anului 2009 la Editura

Seuil din Franţa, în prestigioasă colecţie „Univers historique”, a divizat lumea academică şi culturală

10 Postfaţa şi întrebările au fost concepute de Eduard Florin Tudor, iar răspunsurile la întrebări îi aparţin autorului cărţii, Sylvain Gouguenheim.

franceză. Pe de o parte, cei care susţin că a sublinia importanţa transmiterii culturii greceşti în Evul Mediu prin intermediul lumii bizantine şi al traducătorilor creştini sirieci ce au trăit în societatea islamică (*Islam*), înseamnă a accepta o evidenţă culturală, iar pe de altă parte, cei care apără ideea unei transmiteri a culturii greceşti mai ales prin activitatea de traducere a savanţilor musulmani. Această „afacere Aristotel", conform unei expresii rapid consacrate, a fost continuată în articole apărute în cotidiene franceze prestigioase, pe bloguri diverse, în Franţa, dar şi în străinătate, în Europa şi, în acelaşi timp, chiar şi în Statele Unite ale Americii.

Teza profesorului Sylvain Gouguenheim, chiar dacă nu este nouă, a desfăşurat un instrumentar impresionant de cercetare şi de cultură, bazându-şi, de asemenea, importanţa ideilor expuse pe un stil vivace, pe anumite perspective curajoase şi pe un apel la ştiinţele conexe istoriei. A susţine că Aristotel şi lumea filosofică greacă au fost cunoscuţi în Occidentul medieval prin lucrările bizantinilor învăţaţi şi prin activitatea de traducere a creştinilor sirieci din lumea musulmană este o evidenţă dificil de negat. Dar a susţine contribuţia acestor mari uitaţi ai istoriei, bizantini, sirieci, clerici occidentali, unii dintre ei abia numiţi în izvoarele vremii, contra ideii dominante că Islamul a reluat, filtrat şi transmis occidentalilor cultura greacă antică, mai ales cea privind filosofia, deci o modalitate de a privi şi de a conceptualiza lumea, aceasta i-a deranjat în mod sigur pe unii dintre contemporanii noştri. Autorul a suferit un adevărat „linşaj academic", cel puţin două colocvii au avut loc pentru a-i fi respinse ideile, situaţii ce par imposibile în zilele noastre, căci credem în libertatea ideilor, în expunerea lor într-o lume democratică, unde vocile ce contrazic un anumit „canon" al culturii trebuie să fie ascultate, acceptate şi

respectate, ca un semn al democraţiei cu care lumea greacă – tot Grecia antică! – ne-a înzestrat pe noi, europeni ai secolului XXI. Acesta este un mod de a spune că Celălalt, chiar dacă nu ne împărtăşeşte ideile, trebuie să-şi expună şi el propria viziune asupra lucrurilor, deci alteritatea trebuie respectată nu numai când ne convine, ci şi când ne chestionează. Dacă nu, înseamnă că nu am învăţat nimic din experienţa noastră umană, din istoria tumultuoasă a umanităţii, totul este zadarnic şi zădărnicie, deci Celălalt nu mai există decât în măsura în care este de acord cu noi. Din fericire, progresul umanităţii s-a construit pe bulversarea ideilor preconcepute, deci şansa ca să existe Celălalt şi să se exprime a fost, este şi va fi semnul cel mai evident al acestei umanităţi gânditoare ale cărei trăsături le împărtăşim cu mândrie.

A primi cartea „Aristotel la Muntele Saint-Michel. Rădăcinile greceşti ale Europei creştine” în colecţia *Byzantium* la Editura Nemira înseamnă a împărtăşi bucuria, cu cititorii de diverse facturi, de a descoperi un text palpitant, bine documentat, curajos, ce restabileşte adevărul prin dovezi istorice: bizantinii şi creştinii sirieci au reluat cultura greacă, şi-au apropiat ideile sale esenţiale, au tradus-o şi au adaptat-o pentru ei înşişi şi pentru ceilalţi şi au transmis-o lumii occidentale în Evul Mediu, o lume cu care aceşti mari uitaţi ai istoriei aveau relaţii foarte variate, mai ales deoarece împărtăşeau cu toţi aceeaşi credinţă, ce făcea parte dintr-un univers unic, cel al creştinătăţii. Şi nu trebuie uitat mai ales faptul că siriecii, de exemplu, chiar dacă trăiau în teritoriile islamului cuceritor, nu s-au convertit, mulţi dintre ei au rămas creştini multe secole, au practicat meserii foarte căutate (cea de medic, printre altele), iar unii dintre ei au tradus în siriacă sau în arabă opere din cultura greacă antică, căci vorbeau cel puţin trei limbi: greaca, siriaca şi

arabă. Concluzia din recenzia lui Roger-Paul Droit la cartea „Aristotel la Muntele Saint-Michel”, recenzie apărută în jurnalul *Le Monde* din 4 aprilie 2008, ne luminează din mai multe puncte de vedere: „Precisă, argumentată, această carte ce restabileşte un adevăr istoric este şi foarte curajoasă”.

Cum cel mai bun mod de a se exprima pentru un autor-cercetător este apărarea ideilor lui prin cuvânt, prin dovezi de ordin istoric, credem că un mic interviu pe care profesorul Sylvain Gouguenheim a avut marea amabilitate de a ni-l acorda, va face încă şi mai multă lumină în această istorie tumultuoasă a bizantinilor şi a creştinilor sirieci care în mod sigur i-au lăsat Europei cultura greacă, o moştenire antică mult mai importantă decât vor să creadă şi să accepte unii dintre contemporanii noştri.

Care a fost geneza acestei cărţi? Care au fost punctele de plecare în cercetarea dumneavoastră?

La început, am pregătit un curs pentru studenţii la Istorie din anul al II-lea despre chestiunea schimburilor în Mediterana în secolul al XII-lea. Aveam câteva noţiuni despre schimburile culturale şi împărtăşeam teza pe care am. criticat-o mai apoi! Pregătind acest curs, mi-am dat seama că manualele universitare de bază şi chiar şi mai mult cărţile destinate marelui public insistau mult asupra rolului Islamului, fără a evoca – sau doar în mică măsură – rolul Bizanţului. Or, existau numeroase articole scrise de istorici, articole ale specialiştilor, ce vorbeau despre rolul Bizanţului. Printr-o progresie logică am încercat să aflu mai multe, am studiat mai amănunţit istoria traducerilor lui Aristotel şi rolul lui Iacob din Veneţia şi al altor traducători din vremea sa, deci din prima jumătate a secolului al XII-lea. M-am gândit să fac din toate acestea un articol. În cursul unei reuniuni de istorici am vorbit despre ele în mod public… Un editor care era prezent mi-a

propus să scriu o carte folosind aceste idei. Am acceptat. Mai târziu i-am înmânat un manuscris. A păstrat manuscrisul timp de aproape trei ani fără a-mi mai spune nimic despre el (dar editorul se îmbolnăvise grav). După trei ani, în mod evident, eu modificasem fără încetare acest manuscris. Într-o zi, am fost contactat de un alt editor care mi-a propus să scriu o carte despre cruciade. Am considerat acest subiect foarte dificil şi i-am vorbit de manuscrisul meu. Editoarea, Laurence Devillairs, a fost interesată şi şi-a propus să-l editeze. Şi aşa a apărut cartea…

Care este relaţia, în opinia dumneavoastră, dintre rădăcinile greceşti şi Europa creştină?

Europa a conservat, a regăsit şi a utilizat de-a lungul secolelor operele din Grecia antică (şi ale Romei). Acest fapt a avut loc încet, cu perioade de accelerare, de redescoperire şi de folosire; şi cu perioade de tăcere, de pauză, de refuz. Creştinismul triumfător de la sfârşitul Imperiului Roman a făcut o selecţie în cultura antică: a păstrat anumite lucruri, le-a ignorat pe unele sau le-a respins pe altele. Dar în final, de-a lungul secolelor, au fost redescoperite încetul cu încetul nu numai ştiinţa, ci şi literatura, istoria şi arta antice. În mod evident au existat mereu atitudini de refuz, dar au existat şi entuziasm, şi admiraţie. Entuziasmul a învins în sfârşit, deoarece „cultura clasică” i-a impregnat pe umanişti, apoi pe cei din Secolul Luminilor (chiar dacă toţi încercau să facă totul mai bine decât anticii şi să facă altceva). Această cultură „clasică” a fost transmisă în şcolile şi în universităţile din secolele XIX-XX.

Care sunt coordonatele esenţiale pe care Europa le-a reluat de la greci în Evul Mediu?

În Evul Mediu regăsim mai ales filosofia – mai mult Aristotel decât Platon – şi câteva elemente ştiinţifice

(medicină, fizică, matematică). Pentru redescoperirea lui Homer, a istoricilor, a autorilor de teatru, trebuie să aşteptăm, în mare, sfârşitul secolului al XIV-lea şi mai ales secolul al XV-lea, când învăţaţii bizantini care se refugiază din imperiul lor invadat de Imperiul Otoman îşi iau cu ei cărţile în Europa.

Care este, în opinia dumneavoastră, ideea pe care şi-o făceau europenii din Evul Mediu despre cultura greacă?

Această idee era incompletă din lipsă de cunoştinţe. Printre învăţaţi, clerici şi elitele regale sau princiare, unii nu erau interesaţi de această cultură, dar alţii, din contră, credeau că ea este foarte importantă şi că trebuia să fie redescoperită sau difuzată. Această voinţă de a o regăsi apare deja în timpul carolingienilor din secolul al IX-lea şi în vremea împăraţilor germani ai dinastiei otoniene din secolul al X-lea. Dar abia la începutul secolului al XII-lea se intensifică în mod real căutarea activă a acestei culturi.

Care a fost rolul esenţial al bizantinilor în transmiterea culturii greceşti către lumea occidentală?

Cred că rolul lor a fost foarte important: desigur, învăţaţii bizantini nu au trimis în mod voluntar manuscrise în Europa. Dar în secolele al XI-lea şi al XII-lea în epoca dinastiilor macedoneană şi comneană exista în Bizanţ un formidabil avânt cultural. Aristotel şi alţi filosofi sunt redescoperiţi; operele lor sunt comentate, uneori într-o formă foarte modernă (cum este cazuly în primul sfert al secolului al XII-lea, al acelor comentarii ale lui Mihail din Efes şi ale lui Eustraţie din Niceea). Ory în acelaşi moment occidentalii cunoscători de greacă vin în Bizanţ, la Ierusalim, la Antiohia, la Tripoli[11] (fără îndoială, în legătură cu cruciadele). Ei traduc textele păstrate pe manuscrise ale autorilor greci din Antichitate, dar au şi acces la anumite texte scrise de învăţaţii bizantini. A mai

11 Este vorba de oraşul Tripoli, din Liban (n. tr.).

existat şi o altă cale importantă: cea a circulaţiei obiectelor de artă (din fildeş), a manuscriselor ilustrate ce redau scene antice sau creştine care i-au inspirat pe artiştii occidentali în epoca romană.

Au avut creştinii sirieci o mare şi o reală putere în a-şi apropia cultura greacă, iar mai apoi în traducerea ei, aşa încât lumea musulmană a cunoscut mai bine această moştenire greacă?

Rolul siriecilor, al creştinilor din Orient este imens. Fără ei am fit pierdut mult. Ei au păstrat şi comentat textele antice. Ei le-au tradus din greacă în siriacă, din greacă în arabă. Opera lor este imensă în aproape toate domeniile (teologie, filosofie, medicină). Cuceritorii musulmani au avut la dispoziţia lor, în acest mod, o mare parte din cultura greacă, tradusă de sirieci în limba arabă.

Care a fost rolul comunităţilor monastice occidentale, aceste centre de cultură de care se vorbeşte atât de mult, în transmiterea culturii greceşti şi în transformarea ei într-un „bun" comun al culturii europene?

Nu trebuie uitat că în şcolile din mănăstiri, chiar înainte de redescoperirea textelor greceşti, au existat activităţi intelectuale excepţionale (Sfântul Anselm la abaţia de la Bec, şcoala de la Saint-Victor de la Paris etc.). În mănăstiri se copiau manuscrise antice (mai ales latine). De exemplu, chiar dacă monahii nu împărtăşeau viziunea păgână a lumii, aceasta nu i-a împiedicat să recopieze sau să conserve operele lui Horaţiu, ale lui Virgiliu etc. Pentru cultura greacă mănăstirile au servit drept centre de copiere a traducerilor realizate din greacă în latină de către traducătorii europeni. În mănăstiri au mai existat uneori şi comentarii ale acestor traduceri, sub forma unor mici glose pe marginile manuscriselor. Beneficiind de întinsa lor reţea în toată Europa, mănăstirile au făcut să circule aceste manuscrise şi o parte a culturii antice. Dar

începând cu secolul al XIII-lea rolul universităţilor a fost mai important.

Este Iacob din Veneţia exemplul de cleric occidental ce îi reprezintă în mod deplin pe aceşti învăţaţi occidentali care participă la transmiterea culturii greceşti spre lumea occidentală?

Da, el este un bun exemplu în acest sens, ca şi Burgundio de Pisa, Adelard de Bath sau traducătorii care au activat la sfârşitul secolului al XII-lea în Spania (Gerard de Cremona etc.).

Traducătorii, oricare ar fi religia lor, chestiune vitală în Evul Mediu, au avut un adevărat şi real impact pe termen lung asupra dezvoltării, după transmiterea unor opere capitale, culturii medievale în ansamblul ei?

Desigur. Mai întâi, graţie acestor traducători (din arabă în latină sau din greacă în latină) cultura s-a răspândit. Şi nu trebuie uitat că aceşti traducători sunt şi savanţi sau învăţaţi, că ei înşişi au scris uneori lucrări importante, chiar dacă acţiunea lor cea mai importantă a fost cea de traducere.

Dacă savanţii musulmani nu îşi permit – căci religia le-o interzicea – să reia multe scheme din gândirea greacă, care ar fi, în câteva rânduri, adevăratul lor impact asupra culturii din lumea occidentală din Evul Mediu?

În Islam, cultura greacă a fost supusă unei selecţii: nicio problemă pentru ştiinţe (matematică, fizică, medicină) care au fost reluate şi comentate, dezvoltate. În privinţa filosofiei a fost mai complicat: unii învăţaţi ce sunt grupaţi sub numele de „falsafaK (cuvântul arab vine direct din greacă) au fost entuziasmaţi de filosofia greacă (neoplatonicienii sau Aristotel). Este cazul lui avicenna, al lui averroes, al lui AI Farabi. Problema este că aceştia au rămas destul de izolaţi: ei nu au avut mulţi elevi şi nu au putut difuza cunoaşterea filosofiei greceşti în medii mai

importante (din cauză că nu aveau sprijin politic? Pentru că nu existau universităţi? Din cauza puterii adversarilor lor ce credeau că filosofia greacăpăgână, iar acest fapt nu trebuie uitat – era contrară Coranului?). Cărţile lui averroes au fost arse, cele ale lui Avicenna împrăştiate. În sfârşit, după câte cunosc eu, nici Homer, nici autorii de teatru (Sofocle), nici istoricii (Herodot, Tucidide) nu au fost traduşi în arabă. La fel, nici gândirea politică a lui Aristotel nu a fost folosită (într-un imperiu, o carte ce are drept subiect guvernarea cetăţii nu a fost considerată, fără îndoială, utilă).

Care ar fi, în opinia dumneavoastră, mesajul propriei cercetări, prezentată în cartea dumneavoastră, „Aristotel la Muntele Saint-Michel", adresat cercetătorilor, în special, şi oamenilor de cultură la scara Europei, în general?

Mesajul este simplu: Europa s-a construit în mare parte pe cultura antică, greacă şi romană (chiar dacă în unele momente ea a ignorat sau a respins acest fapt). A mai existat şi creştinismul (catolic şi ortodox), precum şi elemente celtey germanice, slave etc. Dar soclul este, cred, greco-roman; acesta continuă să existe într-o mică măsură, cel puţin în imaginarul nostru.

NOTE

CUVÂNT ÎNAINTE

1. M.-R. Menocal, *The Arabic Role în Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1987; A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, mai ales p. 98 – 142.

2. Autodenigrarea nu este absentă din criticile adresate creştinătăţii medievale; uneori găsim aici elemente demoralizatoare în mod voit, a căror difuzare este utilizată în scopuri politice mai mult distrugătoare decât constructive.

INTRODUCERE

1. A. de Libera, Penser au Moyen âge, op. cit., p. 104.

2. A. Miquel, *LTslam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 156.

3. R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1969, p. 168 şi 170.

4. B. Laurioux şi L. Moulinier, Education et cultures dans l'Occident chrétien. Début Xllemilieu du XVe siècle, Paris, Messene, 1998, p. 24.

5. P. Benoît şi F. Micheau, „L'intermédiaire arabe", în M. Serres (din), *Eléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 151 – 175.

6. Idee expusă deseori fără nuanţe, de exemplu de J. Baschet, *La Civilisation féodale*, Paris, Flammarion, 2006, ed. a III-a, p. 102 – 104.

7. M. Arkoun, L'Humanisme arabe au IVE (Xe) siècle. Miskawayh, philosophe et historien, Paris, Vrin, 1982; id., Essais sur la pensée islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, Paris, Perrin, 2005; H.L. Gottschalk, „Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam", Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse, 102, 1965, p. 111 – 134; R. Rashed (cu colaborarea lui R. Moreion), *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997; J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sinbad, 1985.

1. Articolul este disponibil pe internet: http://fr. articlesbase.com/ article 134227.html.

2. Prefaţă la F. Gabrieli et al. (din), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Tures en Occident du Vile au XXe siècle*, Paris, Bordas, 1983 (traducere din italiană în franceză).

3. A se compara R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, op. cit., p. 168 – 175; D. Sourdel, *La Civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, 1983, p. 405 – 412; J.

— Cl. Garcin (din), *États, sociétés et cultures du monde musulman medieval. Xe-XVe siècle*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio”, 2000, t. II, p. 327 – 398 şi t. III, p. 183 – 208; A.-M. Delcambre, *L’Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, p. 71 – 75; D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006 (p. 144 – 170: „L’assimilation du «savoir étranger»”).

4. M. Luis Maria de Puig, Raport din 8 noiembrie 2002, Comisia de cultură, ştiinţă şi educaţie, Adunarea europeană, *Coopération culturelle entre TEurope et les pays du Sud de la Méditerranée*, document nr. 9626.

5. B. Lewis, *Les Arabes dans l’histoire*, Paris, Flammarion, 1993, p. 165.

6. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p. 100 – 101.

7. Unul dintre primii care au dezvoltat această teorie a fost René Guénon (1886 – 1951). El introduce în această viziune a lumii o concepţie care nu este, iar acest fapt trebuie amintit, contra celebrei teze a lui S. Huntington, cea a „şocului civilizaţiilor”, în timp ce în zilele noastre aceasta este apărată de unii adversari ai gândirii universitarului american... (S. Huntington, Le C*ho*c *des civilisations, Pa*ris, Odile Jacob, 1997).

8. Printre numeroase exemple, istoricul american M. Bonner (*Le Djihad*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 167 – 168) vorbeşte, în privinţa cruciaţilor, de o „cohortă de masacre”, de un „entuziasm faţă de violenţă şi de sângele vărsat” fără să-şi dea seama că înţelege în sens literal descrierile pasionale ale cronicarilor şi că în primul rând cruciaţii aspirau să-şi verse propriul sânge, să îndure martiriul acolo unde Hristos suportase Patimile.

9. A. Miquel, Ousamă, un prince syrien face aux croisés, Paris, Fayard, 1986, p. 86 – 88.

10. P. Mitchell, Medicine in the Crusades. Warfare,

Wounds and the Medieval Surgeon, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

11. Uneori se realizează rapide analogii şi comparaţii superficiale, cum ar fi cea dintre literatura musulmană de edificare sufletească dintre secolele al X-lea şi al XII-lea şi umanismul european din secolul al XVI-lea, deşi diferite prin viziunea lor asupra omului şi asupra lumii.

12. În acest sens a se vedea introducerea semnată de. Brunschwig şi de G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*. Paris, Flammarion, 1996, p. 17 – 23.

13. O revistă recentă, *Anabases*, publicată începând cu anul 2005 de Universitatea din Toulouse, se consacră tradiţiilor şi receptării Antichităţii. Analiza numerelor sale arată că Evul Mediu rămâne încă un domeniu puţin cercetat.

14. C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

15. A se vedea, pentru lumea bizantină, H. Hunger, „Lire et écrire à Byzance", în O. Delouis (din), *Le Monde byzantin, du milieu du Ville siècle à 1204. Economie et société*, Paris, Hachette, 2006, p. 177 – 199; H. Hunger, *Schreiben undlesen în Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Münich, C. Beck, 1989; B. Mondrain, *Lire et écrire à Byzance*, Paris, CNRS, 2006.

16. P. Benoît, „Calcul, algèbre et marchandise", în M. Serres (din), *Eléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 197 – 221.

CAPITOLUL I

1. Prima Biblie în întregime în limba latină este atestată în 250 la Cartagina (Sfântul Ciprian citează mult din ea). Apar mai apoi traducerile distincte regrupate sub numele de *Vetus latina*, ce sunt folosite în mod curent până în secolul al VIII-lea şi care au fost realizate pornindu-se de la textul grecesc al Septiiagintei în privinţa textului

Vechiului Testament. Sfântul Ieronim (d. 420) a realizat mai apoi o traducere aproape integrală a Bibliei, folosind textul ebraic, cunoscută sub denumirea *Vulgata* şi care s-a impus în Evul Mediu, prin intermediul versiunilor îmbunătăţite în perioada carolingiană. A se vedea Voir P.-M. Bogaert, „La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questionsu, *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137 – 159

2. H. Inglebert, *Interpretatio christiana*. *Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30 – 630)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001. Pentru o prezentare recentă a istoriei culturale a Occidentului medieval, a se vedea: P. Riché et J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants*. *Maîtres et élèves auMoyen âge*, Paris, Tallandier, 2006.

3. H. Inglebert, *Interpretatio christiana*, op. cit., p. 570. Preluăm de la autor ideile importante ale unei evoluţii pe care el a distins-o. A se vedea mai ales p. 558 – 570.

4. A. Vernet („La transmission des textes en France", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dai VII al XI secolo*, Spoleto, „Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo" [de acum înainte „Settimane di Spoleto"], 22, 1975, p. 89 – 123) insistă pe marele număr de manuscrise ale lui Martianus Capella, prezente peste tot, la Chartres, Metz, Nevers, Paris, Tours... deseori în mai multe exemplare şi însoţite de comentarii.

5. Despre supravieţuirea manuscriselor greceşti în Occident până în 1200, a se vedea studiul fundamental al lui B. Bischoff, „Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters", *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, p. 27 – 55 (reed. În *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, p. 246 – 275).

6. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", în *La Scuola nell'Occidente latino delbalto Medioevo*, Spoleto,

„Settimane di Spoleto”, 19, 1972, p. 291 – 311, p. 297. A se vedea S. Gennaro, „Influssi di scrittori greci nel Commento all’Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento”, *Miscellanea di studi di lettre cristiana antica*, Catane, 1951, p. 169 – 179.

7. Regăsim ideile filosofilor greci în scrierile adversarilor lor creştini, ca şi la polemistul Lactanţiu, *Divinae institutiones* (Lactancii opera omnia, éd. S. Brandt et G. Laubmann, Viena, 1897, p. 244 – 269).

8. J. Irigoin, „L’Italie méridionale et la transmission des textes classiques”, în A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (din), *Histoire et culture dans Vltalie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 5 – 20.

9. *Viaţa lui Grigore* este opera lui Leonţiu, călugăr la Sfântul Sava, la Roma, care a terminat redactarea acestei lucrări după 680 (în *Bibliotheca hagiographica graeca*, nr. 707).

10. Prea sever, el a fost depus de către călugări… A se vedea J.-M. Sansterre „Recherches sur les ermites du Mont-Cassin”, Hagi*ographica,* 2, 1995, p. 57 – 92.

11. A se vedea scrisoarea călugărului Teodosie către arhidiaconul Leon despre cucerirea Siracuzei de arabi în 879 – 880 (Paris, Bibliothèque nationale de France [de acum înainte BnF], Ms gr. 3032).

12. Nil de Rossano a părăsit Calabria în 981 din cauza musulmanilor şi s-a instalat aproape de Monte Cassino în 998. A întreprins o activitate de recopiere a manuscriselor greceşti care conţineau tratate ascetice şi mistice: trei dintre acestea sunt la Biblioteca de la Monte Cassino, unul este păstrat la Grotta a fost înmormântat.

13. A. Guillou, „L’école dans l’Italie byzantine”, op. cit.; id., „La Sicile byzantine. Etat de recherche”, *Byzantinische Forschungen,* V, 1977.

14. C. Mango, „La culture grecque et l’Occident au VUIe siècle”, în *IProblemi* dell’*Occidente nel secolo VIII*,

Spoleto, „Settimane di Spoleto”, 20, 1973, p. 683 – 721, aici p. 695; F. Burgarella, „Presenze Greche a Roma: Aspetti culturali e religioşi”, în *Roma fra Oriente e Occidente*, *Spoleto*, „Settimane di Spoleto”, 49, 2002, p. 943 – 992.

15. Iată lunga serie a celor zece papi greci şi sirieci începând cu jumătatea secolului al VII-lea: Teodor I (născut la Ierusalim), 642 – 649, Agathon (de origine levantină), 678 – 681, Ioan V (născut la Antiohia), 685 – 686, Sergiu I (născut în Siria), 687 – 701, Ioan VI (născut în Grecia), 701 – 705, Ioan VII (tot din Grecia), 705 – 707.

Sisinnios (siriac), 708, Constantin I (născut la Tyr), 709 – 715, Grigorie III (născut în Siria), 731 – 742. Zaharia (de origine greacă, născut în Calabria) termină acest ciclu, 741 – 752. Face excepţie doar Grigorie II (715 – 731).

16. Lucrare oficială ce relatează vieţile papilor şi care a fost compusă de clericii de la Curia romană de-a lungul timpului în Evul Mediu.

17. Pentru acest public grec, papa Zaharia a tradus *Dialogurile* lui Grigorie cel Mare.

18. Se discută despre calitatea studiilor sale. C. Mango se îndoieşte că el ar fi putut studia multe în Atena din secolul al VII-lea, privată de Universitatea sa de către Iustinian, în secolul anterior. Totuşi, el nu pare a nu poseda o oarecare cultură. A se vedea Voir A. Poncelet, „Vita et miracula Sancti Gisleni… auctore Rainero monacho”, Anal*ecta Bol*l*andiana, V,* 1886, p. 209 – 294.

19. Jean de Saint-Arnoul, La Vie de Jean, abbé de Gorze, éd. M. Parisse, Paris, Picard, 1999.

20. J.W. Thompson, „Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century”, *Isis*, 12, 1929, p. 184 – 191; W.C. Melborn, „Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century”, *Isis*, 16, 1931, p. 188 – 199.

21. A. Bayer, „Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau”, în A. von Euw et P. Schreiner (din), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Cologne, Schnütgen Muséum, 1991, p. 335 – 343. Întâlnim în imperiu chiar şi meşteşugari greci cum ar fi zidarii care lucrează la biserica de la catedrala din Panderbom din Saxa în vremea episcopului Meinwerk (1009 – 1036) (*Vita Meinwerci*, MGH SRG, Bd. 59, p. 82).

22. A *să vita* a fost redactată de Eberwin de Saint-Martin de Trier (d. 1040).

23. Aici a găsit o relicvă (un vas de la nunta din Cana) care i-ar fi fost furată la Ierusalim. În realitate probabilitatea este foarte mare ca a sa *Vita* să fi fost redactată pentru a demonstra autenticitatea acestei relicve păstrate la Reichenau…

24. M. Zimmermann, „La connaissance du grec en Catalogne du IXE au XIe siècle”, în M. Soţ (din), *Haut Moyen Âge. Culturey éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Editions européennes Erasme, 1990, p. 493 – 516.

25. *Ibid.*, p. 498 – 499.

26. F. Burgarella („Presenze greche a Roma…”, op. cit) *co*nsideră că această migraţie a fost neîntreruptă, ilustrând o mobilitate internă în Imperiul Bizantin aproape mereu tăcută (quas*i sem*p*re sil*e*nte mob*i*lita int*e*rna delvimpero*)*.*

27. A se vedea astfel *Vie de Saint Grégoire dăgrigente* de Leonţiu Prezbiterul, stareţ (abate) al mănăstirii Sfântul Sava de la Roma, ed. A. Berger, Berlin, „Berliner Byzantinische Arbeiten”, nr. 60, 1994.

28. G. Dedeyan, „Les Arméniens en Occident (fin Xe-début XIe siècle)”, în *Occident et Orientau Xe siècle*, Actes

du congrès de la Société des historiens medievistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 123 – 140.

29. F. Burgarella, „Presenze greche a Roma", op. cit., p. 969.

30. MGH, *Epistolae*, III, p. 529.

31. *Vita Ludowici*, chap. VII, MGH SS, 2, p. 592.

32. Paris, BnF, cod. grec. 437; H. Omont, „Manuscrit des oeuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827", *Revue des études grecques*, 17, 1904, p. 230 – 236.

33. MGH SRG, anul 876: „Neluând în considerare obişnuinţele regilor franci, el credea că gloria grecilor era mai mare".

34. J.H. Burns (din), Histoire de la pensée politique medievale. 350 – 1450, Paris, PUF, 1993; F. Collard, Pouvoirs et Culture politique dans la Francemedievale. Ve-XVe siècle, Paris, Hachette, 1999.

35. N. Staubach, „Graecae gloriae. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch frühottonischer Hofkultur", în A. von Euw et P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu*... op. cit., p. 343 – 368.

36. *Gerbert dăurillac*, *le pape de Van mil*, trad. P. Riché, Paris, Fayard, 1987, p. 180 – 182.

37. Folcuin, *Gesta abbatum Lobiensium*, MGH SS, IV, cap. XXII, p. 64.

38. Cosma Călugărul, Vie de Jean Damascene, Acta Sanctorum, Mai II, App. II, în Bibliotheca Hagiographica Graeca, nr. 884.

39. *Ibid.*, trad. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", op. cit., p. 298.

40. M. Zimmermann, „La connaissance du grec...", op. cit., p. 493.

41. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", op.

cit., p. 309.

42. O colecţie întreagă le este consacrată: „Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile", Rome, Citta del Vaticano.

43. J. Irigoin, „La culture grecque dans l'Occident latin du Vile au XIe siècle", în *La Cultura antiqua nelv Occidente latino dal VIIavXI – secolo*, Spoleto, „Settimane di Spoleto", 22, 1974, p. 425 – 456.

44. De exemplu cel conservat într-un manuscris din secolul al XI-lea (Milano, Ambrosianus, A 45 sup.).

45. Messina, S. Salvat., Ms gr. 84. Originar din Mesopotamia, Actius a studiat medicina la Alexandria înainte de a se instala la Constantinopol şi de a deveni medic la curtea lui Iustinian.

46. Paris, BnF, Pansinus suppl. gr. 1297.

47. Paris, BnF, Ms gr. 2064. J. Irigoin mai crede că fragmentul din Respingerile filosofilor (Paris, BnF, Ms gr. suppl. 1362) ar putea fi pus pe seama activităţii din Italia meridională.

48. Voir P. Canart et S. Luca, *Codici greci delvitalia meridionale*, Rome, 2000.

49. J.-M. Martin, *Italies normandes*, *Xle-XIIe siècles*, Paris, 1994; P. Bouet şi F. Neveux, *Les Normands en Méditerranée*, Caen, 1994.

50. Sicilia a fost un loc de producere a unor opere originale, cum ar fi în domeniul istoric *Cronica Siciliei* (Manuscris păstrat la Vatican, gr. 1912).

51. J. Irigoin, „La culture grecque dans l'Occident latin…", op. cit., *p*. 446.

52. Homeriţii sau himiariţii erau locuitorii vechiului Imperiu himiarit, situat în zona actuală a Yemenului. La începuturile sale creştinismul ocupa un rol important în această zonă, fiind susţinut de unii dintre prinţii locali, dar mai ales din secolul al VI-lea, din diverse cauze politice,

adepţii săi sunt persecutaţi, iar unele personalităţi creştine sunt martirizate. Pentru mai multe informaţii despre această regiune şi despre coabitarea unor popoare şi religii diverse, a se consulta, mai ales, Joseph Chelhod, *Arabie du Sud*: *histoire et civilisation*: *le peuple yémenite et ses racines*, tomul 1, Ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 1995 (n.tr.).

53. C. Mango, „La culture grecque et l'Occident...", op. cit.*, p*. 709.

54. Y. de Andia, „Le monastère de Saint-Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux Vile et Ville siècles", *Proche – Orient chrétien*, L, 2000, p. 279 – 296.

55. J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1982, 1.1, p. 20 şi 72; t. II, p. 79.

56. P. Canart, „Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome", *Paleographica*, *diplomatica e archivistica*. *Studi în onoredi Giulio Battelli*, I, Rome, 1979, p. 344 – 352. La Latran ar fi ajuns cam cincisprezece dintre lucrările *Vivariumului* lui Cassiodor: a se vedea P. Courcelles, *Les* Lettres *grecques en Occident de Macrohe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, „Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome", nr. 159, 1948, p. 342 – 388.

57. Printre documentele plecate de la Latran şi difuzate în Europa se află celebra culegere iconodulă din Ms gr. 1115 de la BnF (copie de 1278, dar al cărui original datează din 774 – 775).

58. R. Devreesse, „Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V", *Studii testi*, 244, 1965.

59. Deşi susţinut de împăratul Ludovic al II-lea, el nu a fost ales, ci cel care a devenit papă ca Benedict al III-lea în 885. A fost secretar şi bibliotecar la Latran în timpul

papei Nicolae al II-lea, apoi secretar al lui Hadrian al III-lea. Fratele lui, Elefterie, o răpise pe fiica lui Hadrian, care fusese căsătorit înainte de a deveni papă... Alungat, excomunicat, apoi repede reintegrat, a fost foarte activ în slujba papei Ioan al VIII-lea (872 – 882).

60. O psaltire latino-greacă a fost redactată la Milano în a doua jumătate a secolului al IX-lea, apoi transferată în marea mănăstire imperială de la Saint-Gall în 909.

61. *Vie de Brunon par Ruotger*, tradusă din ediţia lui H. Kallfelz, *Lebensbeschreibungen einiger Bischôfe des I Oh.*, (Ausgewähite Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters), Bd. 20, Darmstată, 1973.

62. W.J. Aerts, „The knowledge of greek în western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment în Ms. Vindob. 114", în W.D. van Aalst şi K.N. Ciggar (din), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.

63. M. Zimmermann, „La connaissance du grec...", op. cit. *Ed*itarea unei părţi din aceste glosare de J. Llauro, „Los glosarios de Ripoll", Anal*ecta Sacra Tarraconensia, III*, 1927, p. 331 – 389 şi IV, 1928, p. 271 – 341.

64. M. Zimmermann, „La connaissance du grec...", op. cit.*, p*. 509.

65. *Ibid.*, p. 512.

66. Tradus de Coelius Aurelianus în secolul al VI-lea şi rezumat de Moschion.

67. D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe et TOccident medieval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, p. 214.

68. H. Grensemann, Hippokrates, De aeribus, aquis, locis. Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung „Bonn, 1996.

69. D. Jacquart, „La scolastique medievale", în M.

Grmek (din), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1995, p. 177 – 179.

70. Londra, BM MV (Add. 17, 156).

71. A se vedea de exemplu, Paris, BnF, Ms lat. 9332. El conţine opere ale lui Oribas, Alexandru de Trăies şi Dioscoride şi datează de la sfârşitul secolului al VIII-lea sau de la începutul secolului al IX-lea.

72. A. Vernet, „La transmission des textes en France", op. cit.

73. G. Baader, „Die Schule von Salerno", *Medizinhisto*risches *Journal*, 3, 1978, p. 124 – 145.

74. A. Beccaria, I Codici di medicina del periodo presalernitato (secoli IX, X e XI), Rome, 1956.

75. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe*... op. cit., *p*. 120.

76. Petru Diaconul, *De viris illustribus*, în H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, t. I, Rome, 1986, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 127 – 129. Cunoaştem un alt biograf al lui Constantin, un profesor la Salerno, numit Matei.

77. D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe*... op. cit., *p*. 102. Traducere engleză, P. Ghalioungui, Ques*tions on* M*edicine for Scholars, Ca*iro, 1980; D. Jacquart, „A l'aube de la renaissance médicale des Xle-XIIe siècles: Vlsa*goge Johannitii et* son traducteur", Bibliothèque de l'École des chartes, 144, 1986, p. 209 – 240. Opera lui Constantin nu se opreşte aici: a mai tradus Chir*urgia (f*ragment din *Practicd) şi* Cart*ea medicinei oculare, tr*atatul oftalmologie al lui Hunayn ibn Ishaq, care va exercita o influenţă considerabilă asupra oftalmologiei occidentale până în secolul al XVII-lea, aforismele savantului creştin Yuhanna ibn Massawayh şi tratatele medicale ale lui Ishaq al-Isra ălî, medic evreu care, în prima jumătate a secolului al X-lea, a fost în slujba

prinţului aglabid Ziyâdat Allah II, şi a scris Regi*mul ali*m*entelor, Ca*rt*ea febr*e*lor, Ca*rt*ea uri*n*ei* etc.

78. Biblioteca din Avranches are, de exemplu, două manuscrise ale operelor lui Constantin Africanul, ambele din secolul al XIII-lea: Ms 233, *Liber Pantegni a Constantino Affricano monacho* cu reluarea unei dedicaţii către Didier de la Monte-Cassino şi Manuscrisul cu *Viaticum* al lui Constantin. Ms. 232 conţine o cOpile a unui tratat al lui Galen (fo' 126 – 138 v): *Liber Galieni de Secundum Ypocratem elementis*, însoţită de numeroase glose. Despre manuscrisele medicale din Evul Mediu timpuriu: E. Wickersheimer, *Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, CNRS, 1966.

79. D. Jacquart şiff. Micheau, *La Médecine arabe*... op. cit., *p*. 128. Un manuscris din secolul al X-lea (Ms 62, 109 fo') conţinea texte ale lui Soranus şi ale lui Galen; un comentariu la un tratat al lui Hipocrate se afla într-un alt manuscris din secolul al X-lea (Ms 75, pe pagina de gardă). Primele opt cărţi din Pant*egni ale* lui Constantin Africanul figurau într-un manuscris din secolul al XII-lea (Ms 160, fo' 34 v-159 v). Cele trei cărţi Se A*rtei medicale a l*ui Alexandru de Tralles au fost copiate în secolul al XII-lea (Ms 342, 140 fo'). Se mai află opere ale lui Galen şi în manuscrisele din secolul al XIII-lea (Ms 284) şi din secolul al XIV-lea (Ms 278, 286, 287 şi 293).

80. J. Irigoin, „L'Italie méridionale...", op. cit., *p*. 16.

81. P. Riche, „Le grec dans les centres de culture de l'Occident", în M.W. Herren (din), *The Sacred Nectar of the Greeks*. *The Study of Greek in the West in the early Middle Ages*, Londra, King's College, 1988.

82. O listă cu operele traduse înainte de 1350 a fost realizată de J.T. Muckle. Ea este destul de consistentă, deşi autorul a lăsat deoparte în mod voit matematica şi ştiinţele

(J.T. Muckle, „Greeks works translated directly into latin before 1350”, *Medieval studies*, IV, 1942 p. 33 – 42 şi V, 1943 p. 102 – 114).

83. L. Minio-Paluello, „Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscopeerta di Aristotele e di Boezio”, în *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di Spoleto”, 19, 1972, p. 743 – 766.

84. A se vedea scrisorile lui Petru Venerabilul către Sfântul Bernard (*The Letters of Peter the Venerable*, éd. G. Constable, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1967, 1.1, p. 294 – 295) şi traducerea lor de către M. – Th. d'Alverny, „Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, t. XVI, 1948, p. 69 – 131, p. 72.

85. A se vedea R. Lemay, „Dans l'Espagne du XIIe siècle, les traductions de l'arabe au latin”, *Annales* ESC, 18, 1963, p. 639 – 665; M. – Th. d'Alvemy, „Translations et Translators”, în R.L. Benson şi G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 421 – 462.

86. La cererea papei Eugen al III-lea, el a tradus şi texte din mai mulţi Părinţi greci: Sfântul Vasile, Grigorie de Nyssa, Ioan Damaschinul şi Ioan Hrisostomul.

87. Totuşi, se pare că occidentalii au preferat să utilizeze ceea ce ei înşişi traduseseră din limba arabă... (A. Bryer, „Cultural relations between East and West in the twelth century”, în D. Baker [din],The *Relations between East and West in the Middle Ages, Ed*inburgh, Edinburgh University Press, 1973, p. 77 – 94, aici p. 80).

88. J. Irigoin, „LTtalie méridionale...”, op. cit., *p*. 16.

89. A se vedea prefaţa sa, tradusă de J.-P. Boudet, în P. Cilii, *Former, enseigner, éduquer dans TOccident medieval*, Paris, SEDES, 1.1, p. 24 – 27.

90. În jurul anului 1160, *Elementele* lui Euclid a fost tradusă din greacă în latină de amiralul Eugen, aflat în slujba lui Roger II de Sicilia, şi de un anonim sicilian, dar matematica greacă a rămas în mare măsură puţin cunoscută.

91. P. Gândii, „Les études grecques à l'abbaye de Saint-Dénis au XIIe siècle", teză de doctorat de la École des chartes, 2003.

92. F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, Paris, Armand Colin, 1982 (ed. a V-a), t. II, p. 98.

93. R. Brague (*Au moyen du Moyen Âge*, Paris, Editions de la Transparence, 2006, p. 190 – 199) vorbeşte de „includere" pentru a caracteriza atitudinea culturii europene faţă de împrumuturile pe care le-a realizat: includerea, spre deosebire de „digerare", lasă intact materialul împrumutat, după cum, în interiorul unei bucăţi de chihlimbar transparent, un păianjen care s-a prins aici rămâne vizibil. Includerea este mereu însoţită de o utilizare şi duce la transformări: civilizaţia europeană nu s-a limitat la conservarea reminiscenţelor din culturile anterioare, ci le-a făcut roditoare. În caz contrar, am fi avut de-a face cu o cultură academică incapabilă de inovaţii. (R. Brague exprimă o opinie asemănătoare, p. 201).

94. H. Inglebert, Interpretatio christiana, op. cit.

95. M.-D. Chenu, *L'Eveil de la conscience dans la civil*isation *medievale*, Conferinţa Albert le Grand, 1968, Paris/Montréal, Vrin/Institut d'études medievales, 1969.

96. În această privinţă există multe lucrări: J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1986; J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Soţ, *Histoire culturelle de la France*, 1.1, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, „L'Univers historique", 1997.

97. A. Guerreau-Jalabert, „La «Renaissance

carolingienne»: modeles culturels, usages lingvistiques et structures sociales", Bibliothèque de l'École des chartes, 139, 1981, p. 5 – 35.

98. J.-J. Ampère, Histoire littéraire de la France jusqu ce au XIIe siècle, Paris, 1839.

99. J. Paul, *UEglise et la culture*... op. cit.*, 1*.1, p. 124.

100. Această scenă i se datorează călugărului de la Saint-Gall, Notker Bâlbâitul (d. 912).

101. Carol cel Mare obţine în acest mod în 774 celebra colecţie zisă „Dionysio Hadriana". În 816 şi 817, cele două concilii succesive de la Aix-la-Chapelle dau texte de drept canonic, iar în 827 – 829, Ansegise, abate de Saint-Wandrille, reuneşte într-o colecţie diferitele capitule emise de Carol cel Mare şi de Ludovic Evlaviosul.

102. Acest fenomen, numit de specialişti *Literacy* ou *Schriftlichkeit*, a fost studiat în numeroase lucrări apărute în ultimii douăzeci de ani: R. McKitterick, *The Uses of Literacy în Early Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

103. Asistăm în timpul domniei lui Ludovic Evlaviosul la o „clericalizare a elitelor cultivate".

104. Învăţământul antic şi medieval se baza pe artele liberale, împărţite în două domenii: *trivium*, mai literar – logica sau dialectica, gramatica şi retorica –, şi *quadrivium* cu o orientare ştiinţifică – aritmetică, geometrie, astronomie şi muzică. Sunt studiate opere de Martianus Capella, Macrobiu, Boeţiu, iar *Fenomenele* lui Arătos pentru astronomie.

105. În domeniul liturghiei, Chrodegang, episcop de Metz, pune să se copieze sacramentarul numit ghelasian, care se dovedeşte a fi prea complicat. Este înlocuit cu un sacramentar trimis lui Carol cel Mare de papa Hadrian şi pe care Alcuin îl modernizează.

106. Cunoaşterea limbii latine este cerută în mai

multe texte de lege (*Admonitio generalis* din 789, canoane ale conciliului de la Aix din 813, numeroase statute sinodale).

107. „Trimişii suveranului”, în lb. latină în orig. (n.tr.).

108. La Attigny, în 822, episcopii îşi fac *mea culpa* şi recunosc că nu şi-au făcut datoria în acest sens.

109. J. Paul, LEglise et la culture… op. cit., p. 154.

110. Adopţionismul era o erezie din Antichitate conform căreia Iisus nu a fost Fiul lui Dumnezeu, ci doar fusese adoptat de el. Această erezie reapare în Spania prin susţinerea arhiepiscopului Clipand de Toledo (d. 800) şi a lui Felix, episcop de Urgell. Clipand propunea să se facă distincţie între cele două naturi ale lui Hristos: partea umană fusese adoptată de Dumnezeu, în timp ce partea divină era „fiul lui propriu” (*filius proprius*). Aceasta însemna să se revină la o doctrină foarte apropiată de nestorianism, iar în final să se nege întruparea. Cele două poziţii au fost condamnate în timpul conciliului de la Frankfurt din 794.

111. Acest călugăr de la Fulda (d. 866) a elaborat o doctrină conform căreia oamenii erau, de la naştere, predestinaţi la mântuirea eternă sau la pedeapsă, de unde şi denumirea de „dubla predestinare”.

112. Ph. Wolff, L’Éveil intellectuel de l’Europe, Paris, Seuil, 1971; D. Iogna-Prat et J.

— Cl. Picard, Religion et culture autour de l an mil. Royaume capétien et Lotharingie, Paris, Picard, 1990; P. Riche, Les Grandeurs de l an mille, Paris, Bartillat, 1999.

113. M. Gibson, „The Continuity of Learning (850 – 1050)”, *Viator*, VI, 1975, p. 1-13.

114. Thangwar, *Vita Bemwardi*, MGH SS, IV (a se vedea P. Riche, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989, p. 360).

115. Editarea şi traducerea acestui tratat în D. Poirel, „L'art de la logique: *le de raţionali et ratione uti de Gerbert*", în O. Guyotjeannin et E. Poulie, *Autour de Gerbert d'Aurillac*, *le pape de l an mii*, Paris, École des chartes, 1996, p. 313 Frova, „Gerberto *philosophicus*. II *De raţionali et ratione utiu*, în *Gerberto Scienza*, *Storia eMito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi", 1985, p. 351 – 377.

116. Într-adevăr, unii susţineau că, deşi înzestrat cu raţiune, omul nu se foloseşte de aceasta când doarme. Argumentul este uşor de respins şi nu merită redactarea unui scurt tratat de logică, dar Gerbert ţine să-şi prezinte modul deosebit în care stăpânea dialectica. El prezintă panoplia argumentelor anterioare propriei sale expuneri şi le respinge apoi, pe fiecare în parte. Nu aflăm, după cum arată D. Poirel (op. cit.), în faţa unei exemplificări a tranziţiei dintre jocul erudit şi întrebările din „disputele solemne" din universităţile din secolul al XIII-lea.

117. Saintury-sur-Loire, Ripoll, Reims, Chartres, Würzburg, Trier, Köln şi Magdebourg…

118. Despre calitatea intelectuală a operelor abaţilor de la Cluny din secolul al X-lea, a se vedea D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002.

119. Traducere în limba franceză de P. Riche, *Les Grandeurs de l an mille*, op. cit., p. 177.

120. Această dată, „uimitor de timpurie", după cum spune G. Beaujouan, este atestată de codicele Vigilanus, Ms de l'Excorial d. I. 2. A se vedea G. Beaujouan, „Les chiffres arabes selon Gerbert", în O. Guyotjeannin şi E. Poulie, *Autour de Gerbert d'Aurillac*… op. cit., *p*. 322 – 328.

121. Descrierea abacului este realizată de Richer de Reims; traducerea textului în P. Riche, *Les Grandeurs de l an mille*, op. cit., p. 208. Pe această temă: K. Vogel,

„L'arithmetica e la geometria di Gerberto", în *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, op. cit., p. 577 – 617; M. Folkerts, „Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus", în R. Franci (din), *Itinera mathematica*, Sienne, 1996, p. 23 – 43.

122. A se vedea scrisoarea sa către Adalbold, al cărei conţinut matematic este reluat de Pseudo-Boeţiu, autor al unui tratat de geometrie la începutul secolului al XI-lea: G. Beaujouan, „Les Apocryphes mathématiques de Gerbert", în Gerberto Scienza, *Storia eMito*, op. cit., p. 645 – 657.

123. Aparatul este descris de cronicarul Thietmar de Mersebourg care îl denumeşte orologiu. A se vedea E. Poulie, „L'astronomie de Gerbert", în Gerberto Scienza, *Storia eMito*, op. cit., p. 597 – 617. Textul despre utilizarea astrolabului, atribuit lui Gerbert, este fără îndoială al unuia dintre ucenicii săi. (E. Poulie, „Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe", în O. Guyotjeannin et E. Poulie, *Autour de Gerbert d'Aurillac*... op. *ri*t., *p*. 342 – 345).

124. A. Crépin, *Educations anglo-saxonnes*, Amiens, 1992, p. 13 – 18.

125. Un tratat de astronomie, de la mănăstirea din Ripoll, este păstrat în celebrul Ms 225 de la Biblioteca din Barcelona.

126. *Gerbert dăurillac*. *Correspondance*, trad. P. Riché, Paris, 1993, scrisoarea nr. 44.

127. J. Paul, L'Église et la culture... op. cit., 1.1, p. 258.

128. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, trad. J.-P. Boudet, în P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer*... op. cit., *1*.1, p. 37.

129. C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelth Gentury*, Cambridge, Harvard University Press, 1927. A se vedea J. Verger, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1996.

130. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelth Gentury Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982. Această carte publică toate conferinţele de la un coleviu susţinut în cinstea celei de-a cincizecea aniversări a apariţiei lucrării lui C. Haskins, a cărei importanţă o percepem în acest mod.

131. În Occidentul latin, în limbajul bisericesc medieval, exista diferenţa dintre clericii seculari (sau mireni) şi clericii „regulari”, în sensul că primii trăiau în mijlocul poporului, iar ceilalţi se supuneau regulilor din mănăstiri, putând fi identificaţi monahilor. Pentru o bună şi detaliată descriere a acestor diferenţe, care definesc modul de structurare a societăţii medievale occidentale, a se vedea, printre altele, lucrarea unui colectiv de specialişti medievişti *Le clerc séculier au Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1993 (n.tr.).

132. J. Paul, L’Église et la culture… op. cit., t. II, p. 454.

133. M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1976. Aceste patru sensuri ale Scripturii sunt patru niveluri de semnificaţie date textelor biblice: literal, tipologic – corespondenţele între Vechiul şi Noul Testament – moral şi spiritual – eshatologic, ajungând la sfârşitul vremurilor.

134. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris-Fribourg, Cerf, 1994; J. Verger, *L’Amour castré. L’histoire d’Héloïse et d’Abélard*, Paris, Hermann, 1996; M.-T. *GXznehy*, *Abélard. A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997, Paris, Flammarion, 2000.

135. Traducerea prefeţei lui Hermann de Carinthia de J.-P. Boudet, în P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer*… op. cit., *1*.1, p. 24 – 27. Despre Hermann de Carinthia, a se vedea R. Lemay, „De la scolastique à l’histoire par le

truchement de la philologie: itinéraire d'un medieviste entre Europe et Islam", în La D*iffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo, Ro*me, 1987, p. 433 – 439.

136. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Tumhout, Brepols, 1991.

137. P. Benoît, „La théologie au XIIIe siècle: une science pas comme les autres", în M. Serres, *Eléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 177 – 195. Distingem încă din secolul al XII-lea teologia naturală, apropiată de metafizică, ce încearcă să-l cunoască pe Dumnezeu folosind raţiunea, şi teologia revelată care trebuie să explice tainele credinţei.

138. S. Gouguenheim, *La Syhilledu Rhin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996; L. Moulinier, *Le Manuscrit pierdu à Strasbourg*. *Enquête sur l'oeuvre scientifique d'Hildegarde de Bingen*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

139. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, texte latin, introducere şi traducere de M. Roques, Paris, 1963.

140. Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, I, 23, în P. Migne (din), *Patrologie latine* (de acum înainte PL), t. 172, col. 56. Pozitivismul, refuzul supranaturalului, impregnează acest text surprinzător al lui Guillaume de Conches şi fac din el una dintre minţile cele mai luminate din Evul Mediu.

141. „Trebuie să amintim că *questio* se naşte din afirmarea şi din negarea sa contradictorii", scrie Gilbert de la Porée (*Commemorandum est quod* ex*affirmatione et ejus contradictoria negatione questio constat*, citat de G. Paré, A. Brunet şi P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris/Ottawa, Vrin, 1933).

142. Hrotsvita de Gandersheim. *Oeuvres poétiques*,

ed. M. Goullet, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

143. La sfârşitul secolului XX, unii filosofi francezi au scris numeroase variaţiuni pe tema „morţii omului”, apărând şi dezvoltând tema „drepturilor omului”, fără a fi preocupaţi de contradicţie.

144. K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

CAPITOLUL AL II-LEA

1. În secolul al XIII-lea, Creta, Ciprul şi Rodosul s-au afirmat ca noi plăci turnante ale acestor schimburi culturale.

2. G.E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, Paris, La Découverte, 1990; H. Maguire (din), *Byzantine Court Cultureform 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997; B. Flusin, „L’enseignement et la culture écrite”, în J.

— Cl. Cheynet (din), *Le Monde byzantin*. *L’Empire byzantin* (*641 – 1204*), Paris, PUF, „Nouvelle Clio”, t. II, p. 341 – 368.

3. A se vedea H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, 1.1, p. 25 – 37 şi p. 57 – 58.

4. Această lucrare nu este cunoscută decât din ceea ce a citat din ea Simplicius. A fost parţial tradusă în arabă în *Siwan Al-hikma* de Abu Sulaiman as-Sigistani (912 – 985), a se vedea J.-L. Kraemer, „A fost passage from Philoponus *contra* Aristotelem în arabic translation”, *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, p. 318 – 327. Ideile lui Philopon au fost adoptate de Al-Kindi şi Al-Razi, căci se potriveau în mod evident cu cele din cosmogonia musulmană.

5. Simplicius distingea din materia care se conserva „calitatea” şi „volumul” care se modificau.

6. Un manuscris al lui Euclid l-a costat pe Arethas de

Cezareea, în 888, suma de 14 nomismata de aur, adică preţul a aproximativ 70 de hectare de pământ de bună calitate.

7. În biblioteca lui se aflau tratate ale lui Kyrinos, Markellos, Apollonios şi din scrierile lui Euclid.

8. Universitatea de la Magnaura a fost fondată în 863 de Cezar Bardas, într-un palat situat în incinta Palatului imperial. Bizanţul a cunoscut sistemul universităţii încă din vremea lui Iustinian, dar era vorba în realitate de o formă de învăţământ superior limitată la câteva discipline (cele din *quadrivium* – în greacă, din *tetraktys*), fără o veritabilă instituţie înzestrată cu statute şi regulamente, cum va fi cazul universităţilor europene din secolul al XIII-lea.

9. Despre renaşterea studiilor aristotelice în Bizanţul din secolul al IX-lea: J. Irigoin, „Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IXe siècle", *Cahiers de civilisation medievale*, 5, 1962, p. 287 – 302; K. Oehler, „Aristote în Byzantium", Byzantine and Modern Greek Studies, 5, 1964, p. 133 – 146.

10. A se vedea A. – Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et Vislam. Textes et auteurs*, Leuven/Paris, Nauwelaerts, 1969. Scrierile lui Niceta au fost editate şi traduse în dans K. Forstel (din), *Niketas von Byzanz, Schriften zum Islam*, Corpus islamo-christianum, Sériés Graeca, Würzbourg, 2000.

11. *Arethae Scripta minora*, éd. L.G. Westerink, I, Leipzig, 1968, p. 325.

12. Operele sale: *Opera*, ed. N. Kecakmadze, Thilissi, 1966; *Quaestiones quodlihetales*, ed. P. Joannou, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956. A se vedea P. Joannou, *Christliche Metaphysik în Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956; P. Stephanou, *Jean halos, philosophe et humaniste*, Rome, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949; L. Clucas, *The Trial ofjohn Italosand the Crisis of Intellectual*

Values în *Byzantium in the eleventh Century*, Münich, Institut für Byzantinistik, 1981.

13. Studiul aprofundat al limbii greceşti, practica retoricii, lecturarea marilor filosofi Aristotel şi Platon (*tas Aristotelikas teknas eu analexamene kai tous Platonos dialogous*), cărora li se adăuga *tetraktys*-ul ştiinţelor (Anne Comnène.

Alexiade, ed. B. Leib, Paris, Les Belles Lettres, 1989, t. III, p. 218). Graţie ei ştim cât de înaltă era cultura de care se împărtăşeau elitele la sfârşitul secolului al XI-lea.

14. A mai scris comentarii şi la Parva naturalia, Părţile animalelor, Degeneratione etc.

15. A. Dondaine, „Hugues Ethérien et Léon Toscan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67 – 134.

16. R. Tardy, *Najran. Chrétiens dărabie avant l'Islam*, Beyrouth, 1999; J.S. Trimingham, *Christianity among theărabs în* Pr*elslamic Times*, Londra, New York, Longman, 1979. Najran este situat în Yemen, la limita meridională a masivului Hijaz.

17. La Haran (Mesopotamia de Sus) se refugiaseră pseudo-sabeeni, în realitate politeişti greci care se dădeau drept sabeeni ca să scape de condamnările la moarte, a se vedea M. Tardieu, „Sabéens coraniques et sabiens de Harran", Journal asiatique, 247, 1986, p. 1 – 44.

18. Mănăstirea Sfântul Maruan de pe muntele Liban a fost în acest sens un foarte important centru de cultură siriacă, dar a dispărut din izvoare după 823 (a fost distrusă în secolul al X-lea).

19. P. Escolan, *Le Monachisme syrien du IVE au Vile siècle. Un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999. În Orient nu există ordine religioase: fiecare mănăstire urmează o regulă creată de fondatorul ei şi înscrisă în tipiconul propriu (după exemplul acelor *tipika*

ale mănăstirilor bizantine). Regulile adoptate la început şi reluate în mai multe mănăstiri au fost cele ale Sfântului Pahomie (d. 346) şi ale Sfântului Vasile (d. 379). Deci, universul monahie este constituit din moduri de viaţă foarte variate: eremiţi, cenobiţi ce trăiesc în comunitate, călugări ce locuiesc în lavre, împărţindu-şi timpul între chiliile individuale izolate şi o viaţă în comun sâmbăta şi duminica.

20. G. Troupeau, în A. Vauchez et al. (din), *Histoire du christianisme*, Paris, t. IV, p. 447 – 448; D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 153 – 154.

21. Aceste şcoli au oferit un model pentru şcolile coranice: a se vedea R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 273, nota 22.

22. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 199.

23. R. Le Coz, Les Médecins nestoriens, op. cit., p. 90.

24. „Studierea limbii greceşti nu a făcut niciodată parte din tradiţia pedagogică în ţările Islamului" (*ihid.*, p. 263, note 7). A se vedea D. Jacquart (din), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Tumhout, Brepols, 1994.

25. G. Troupeau, „Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe", *Semitic Studies în Honor of Wolfleslau*, II, Wiesbaden, 1991, p. 1562 – 1570; A.-L. de Prémare.

Les Fondations de l'islam, Paris, Seuil, 2004, p. 442 – 443. A mai fost propus şi situl Al-Anbâr, un alt oraş din regatul lakhmid, pe ţărmul stâng al Eufratului, sediul a două episcopate, nestorian şi iacobit, Hira fiind mai apoi centrul de radiere a acestei scrieri graţie faptului că era capitala statului.

26. A se vedea O. al-Ghul, „An early arabic inscription

from Petra carrying diacritic marks", *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. 81, 2004, p. 105 – 118.

27. Petra Roii 83.

28. S. Brock, „Towards a history of syriac translation technique", *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, p. 1 – 24; P. Tarrazi, *Haza în alkutubalqadima fi l-hafiqayn*, Beyrouth, 1947, a insistat asupra rolului creştinilor în mişcarea de traducere a lucrărilor ştiinţifice. S. Pinès, *Studies în Arabic Versions of Greek Texts* and in *Mediaeval Sciences*, *in The Complete Works of Shlomo Fines*, t. II, Ierusalim, Magnes, 1996, vorbeşte de „şcoala creştină de la Bagdad"; a se vedea şi S. Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", în N. Prouteau et Ph. Sénac (din), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée medievale, VIIIe-XIIIe siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, p. 125 – 137. M. Hammam („La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'Orient musulman entre le Ville et le Xe siècle", în G. Jehel et Ph. Racinet, *Orient et Occident du IXE au XVe siècle*, Paris, Editions du Temps, 2000, p. 201 – 211) tratează subiectul neutilizând decât izvoarele musulmane, mai ales *Fihrist d'Al-Nadim* şi *Tabaqat* al-*Umam* de Said Al-Andalousi. Ca atare, rezultatul este incomplet. De altminteri, nu este sigur că populaţia creştină din Orient, „paznici ai culturii şi ai ştiinţei antice, au fost seduşi de noua dinamică creată de Islam", aşa cum el afirmă (p. 203).

29. D. Unoy aminteşte că el a studiat la Alexandria şi că a redactat două tratate de introducere în filosofia lui Aristotel (*Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 151); a se vedea H. Hugonnard-Roche, „Comme la cigogne au desert. Un prologue de Sergius de Res ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque", în A. de Libera et al. (din), Lang*ages et* p*hilosophie. Ho*mm*age à Je*an *Jol*ivet, *Pa*ris, Vrin, 1997, p. 79 – 97.

30. În 1395, Tamerlan a prădat oraşul şi i-a masacrat pe creştini. O comunitate mică de creştini caldeeni a continuat să existe până în 1915, dată la care a fost redusă la zero de turci.

31. „După secolul al IX-lea, cum ansamblul moştenirii antice a fost tradus, o ştiinţă propriu-zis arabă a început să se dezvolte”, D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe*… op. cit.*, p*. 54.

32. R. Le Coz, Les Médecins nestoriens, op. cit., p. 190.

33. Acest tratat al lui Dioscoride a fost tradus în latină în Africa de Nord încă din secolul al IV-lea şi era deja cunoscut în Spania în secolul al VI-lea: Isidor de Sevilla se inspiră din el.

34. J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*. *Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, ed. a D-a, Paris, École française d’Extrême-Orient, 1975.

35. A se vedea prezentarea precisă a acestui aspect deseori ignorat în lucrarea stimulantă a lui S.-C. Kolm, *Le Bonheur-liberté*. *Bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF, 1982.

36. E.A. Wallis (din), Syrian Anatomy, Pathology and Terapeutics. The Book of Medicines, Londra, Oxford University Press, 1913.

37. M. Meyerhoff, „Von Alexandrien nach Bagdad”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. *Phil*.

— *Hist*. *Kl*., 23, 1930, p. 389 – 429; N. Palmieri, „La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes”, în D. Jacquart (din), *Les Voies de la science grecque*. *Études sur la transmission des textes de l’Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997, p. 33 – 134.

38. W. Wolska-Conus, „Les Commentaires de Stéphanos d’Athènes au *Prognostikon* et *mon Aphorismes*

d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine", *Revue des études byzantines*, t. 50, 1992, p. 8 – 9.

39. *Risala ila Ali ibn Yhaya* (scrisoare către Ali ibn Yahya ibn Abi Mansur) datată în 856 (ed. şi trad. G. Bergstrăsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Leipzig, 1925).

40. J. Labourt, Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides, Paris, Lecoffre, 1904.

41. A se vedea *Encyclopédie de l'Islamy* noua ediţie, Leiden/Paris, Brill/Maisonneuve et Larose, I960... t. II, p. 1146, „Gondêshâpûr".

42. Al-Razi utilizează în realitate a doua traducere datorată unui nestorian de la Bagdad, Yuhanna ibn Sarafiyun. Al-Razi mai menţionează frecvent şi o altă lucrare de medicină tradusă din siriacă, compusă în secolul al EX-lea de creştinul Shim un de Taybuthă.

43. Latinii care îi descoperă opera medicală prin traducerile lui Gérard de Cremona, la sfârşitul secolului al XII-lea, îl numesc Ioan Serapion.

44.1 s-a atribuit uneori lui Vasile de Cezareea inventarea spitalului: în 374, în mănăstirea sa model, un vast complex de clădiri destinate îngrijirii medicale poartă numele de „Vasiliadă" şi a fost repede imitat în Orientul Apropiat grecesc.

45. Al-Jâhiz, *Al-Radd ală al-nasâray* ed. şi trad. I.S. Allouche, „Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle", *Hespéris*, 26, 1939, p. 134 – 136.

46. După Ibn al-Qifti, *Ta râkh al-hukamă* (*Istoria savanţilorjy* ed. Lippert, Leipzig, 1913, p. 390.

47. Ibn Juljul, Les Générations des médecins et des sages, Cairo, 1955.

48. L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, Paris, E. Leroux, 1896.

49. Este una dintre personalităţile din Evul Mediu. Congresul orientaliştilor de la Collège de France, din 1973, i-a fost consacrat, dar rămâne absent în mod curios din manualele şcolare, ca şi creştinii sirieci de altminteri. G. Bergsträsser.

Hunain ibn Ishaq und seine Schule, Leyde, 1913; F. Rosenthal, „The technique and approach of muslim scholarship", *Analecta orientalia*, 24, Rome, 1947; R. Walzer, *Greek into Arabie*. *Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962

50. El ar fi mers chiar la Bizanţ ca să caute manuscrise de matematică pentru fraţii Banu Musa, persani amatori de matematică.

51. R. Le Coz, Les Médecins nestoriens, op. cit., p. 158.

52. Hunayn prezintă lista traducerilor lui în *Risala* sa. A se vedea R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, op. cit., p. 168 – 177. P. Benoît şi F. Micheau („L'intermédiaire arabe…", op. cit., *p*. 246) prezintă un tablou foarte util: Hunayn a tradus în siriacă nouăzeci şi patru de texte din Galen şi în arabă douăzeci şi nouă, unele dintre acestea în ambele limbi.

53. Se pare că Al-Mansur a obţinut o versiune a *Elementelor*, rămasă nefolosită din lipsă de traducători.

54. A se vedea P. Benoît şi F. Micheau, „L'intermédiaire arabe…", op. cit., *p*. 245 – 246.

55. A se vedea opiniile lui S. Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", op. cit. Autorul atrage atenţia că dispunem de două traduceri ale aceluiaşi text (*De natura hominis* de Nemesius de Emesa), una după fosta metodă şi alta datorată lui Hunayn ibn Ishaq; comparaţia ne permite să vedem îmbunătăţirile fundamentale aduse de acesta din urmă.

56. R. Morelon, „Thabit ibn Qurra and Arab

astronomy in the 9th cent.”, *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, p. 111 – 139.

57. Numim numere prietene două numere naturale ce formează o pereche, fiecare dintre ele având proprietatea de a fi egal cu suma divizorilor proprii celuilalt. Astfel, Teodor Abu Qurra a arătat că 220 şi 284 erau numere prietene: suma divizorilor proprii lui 220 este 284, iar cea a lui 284 este 220. Abu Qurra a descoperit o formulă ce permite să se găsească anumite numere prietene. Dacă cele trei numere a = (3 z) – l, b = (3 z l) – l şi e = (9 x22 n l) 2 n.a. b şi 2 n. e sunt prietene. De exemplu, dacă n = 2, rezultă că a = II, b = 5 şic = 71. Aceste trei numere sunt prime. Cele două numere prietene sunt în acest caz 22.11.5 = 220 şi 22.71 = 284. S-a descoperit că această formulă este valabilă doar pentru n = 2, n = 4 şi n = 7, considerând valorile lui n inferioare lui 20.000. Nu se cunoaşte nici în zilele noastre regula generală care ar permite să se găsească toate numerele prietene.

58. R. Rashed, Mathématiques infinitésimales du IXE au XIe siècle, Paris, CNRS, 1.1, 1996.

59. Dacă cele două sume au o limită şi dacă aceste limite sunt egale, ele dau suprafaţa elipsei.

60. Yuhanna este traducerea arabă a lui „Ioan”. A se vedea G. Troupeau şi J. Sournia, „Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (Ville siècle) et du prétendu «Mésué le jeune» (Xe siècle)”, *Clio medica*, 3, 1968, p. 109 – 117.

61. F. Micheau, „Mécènes et médecins à Bagdad aux IIIE/IXe siècles. Les commanditaires des traductions de Galien”, în D. Jacquart (din), *Les Voies de la science grecque*...3 op. cit., *p.* 147 – 180, aici p. 154 – 155.

62. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, op. cit., lista la p. 136 – 137.

63. G. Troupeau, „Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres precieuses”, *Annales islamologiquesy* 32, 1998, p. 219 – 238.

64. Paris, BnF, Manuscrise (de acum înainte Ms) arabe 2346. Editarea sa a fost realizată în două volume: F. Habr, *Al-Naql al-kamâl li-manhij Aristu*, *tahqâq wa-taqdâm*, Beyrouth, 1999, 2 vol.

65. Cuvântul siriac „kunnash” înseamnă „colecţie”.

66. P. Benoît şi F. Micheau, „L’intermédiaire arabe…”, op. cit., *p*. 245.

CAPITOLUL AL III-LEA

1. Aici se afla mai ales explicarea noţiunilor de gen, de substanţă, de accident, de relaţie etc. Toate aceste categorii erau foarte bine cunoscute din vremea lui Carol cel Mare şi i-au permis de exemplu lui Theodulf de Orléans să respingă în lucrarea lui *Libri carolini* argumentele expuse de greci în timpul Sinodului de la Niceea II despre cultul icoanelor.

2. L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XII-XIII (de acum înainte toate referinţele la corpusul latin al lui Aristotel vor fi redate prescurtat, sub numele de L. Minio-Paluello, urmat de titlul latin al lucrării lui Aristotel. Instrumentarul documentar de la sfârşitul cărţii dă referinţele complete.

3. Comentariile arabe ale lui Abu Ma shar au fost traduse în a doua jumătate a secolului: R. Lemay, *Abu Ma shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962 (a se vedea mai ales p. 345 – 352).

4.1 se datorează *Fizica*, tratatele *Despre cer*, *Despre lume*, *Despre generare şi despre corupere*. *A* tradus şi *Almagesta* lui Ptolemeu (ajutat de mozarabul Gallipus), *Analiticele Secunde* ale lui Themistius, *Comentariul* la *Analiticele Secunde* al lui Al-Farabi, *Silogismul* etc. Acest

excelent traducător a mai realizat şi versiuni ale textelor din Arhimede, Euclid, Al-Kwharizmi.

5. *Etica nicomahică* a circulat în lumea musulmană, sub forma rezumatului lui Nicolae din Damasc sau a comentariului lui Porfir. D. Unoy atrage atenţia asupra faptului că Etica a fost citită şi în integralitatea sa (*Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 159).

6. După cum scrie A. Djebbar („Université et localité dans les pratiques scientifiques des pays d'Islam", *Alliage 55 – 56*, Dialogue transculturii, 3): „Există o persistenţă în a se susţine că arabii au transmis ştiinţa în Europa în timp ce ar trebui mai degrabă să vorbim de apropierea acestei ştiinţe de europeni".

7. C.S. Burnett, „Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelth and the Thirteenth Centuries", în I. Draelants, A. Tihon şi B. Van den Abeele (din), *Occident et* Proche-Orient. *Contacts scientifiques au temps des croisades*, Tumhout, Brepols, 2000, p. 1-12.

8. R. Hiestand, „Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus", *Le Moyen âge*, 100, 1994, p. 7 – 36.

9. Unul dintre cei mai faimoşi a fost Teodor de Antiohia, filosof, matematician, jurist şi medic, ce a ajuns prin 1225 la curtea lui Frédéric al II-lea, în Sicilia. El a tradus texte din Averroes, ca şi lucrări atribuite în mod fals lui Aristotel, cum ar fi *Secretul secretelor*.

10. J.-L. Leservoisier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, op. cit. Trebuie să semnalăm Ms 235 de la biblioteca municipală din Avranches, care conţine un veritabil „florilegiu ştiinţific" (ibid. p. 26): tratat despre abac, de optică, despre densitatea metalelor etc.

11. Numele lui nu este întâlnit deloc în manuale. Să semnalăm remarca, dubitativă, a lui B. Laurioux şi a lui L.

Moulinier (*Education et cultures*... op. cit., *p*. 24): „[...] i se atribuie lui Iacob din Veneţia traducerea tratatelor lui Aristotel ce formează logica nouă [...]”. După cum vom vedea, Iacob din Veneţia a făcut mai mult decât să traducă tratatele ce formează Logica nova *(adică Anal*iticele *Secunde şi* T*opicele).*

12. Din studierea atentă realizată de L. Génicot (*Le XIIIe siècle européen*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio”, 1968, p. 213 – 218) rezultă că în secolul al XIII-lea se tradusese mult mai mult din originalele greceşti decât în secolul al XII-lea (şaisprezece lucrări din patruzeci faţă de şapte din o sută). Dar aceste socoteli nu sunt reale, căci se uită complet traducerile realizate de Iacob din Veneţia şi traducătorii anonimi din secolul al XII-lea. Calculele lui L. Génicot sunt reluate *ne varietur* – cel puţin în ceea ce priveşte traducerile greco-latine din secolul al XII-lea care ne interesează aici – în cea mai mare parte dintre lucrările de istorie culturală din Evul Mediu.

13. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus Grecus”, *Traditio*, 8, 1952, p. 265 – 304; *id*., „Aristotele dai mondo arabo a quello latino”, în *VOccidente e iâslam nelvalto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano sull’alto Medioevo”, 12, 1965, p. 621 – 622.

14. *Dialogues*, II, 1, PL, t. 188, col. 1163 B. Ceilalţi doi latini sunt celebri: este vorba de traducătorul Burgundio de Pisa şi Moise de Bergamo.

15. Îacobus nomine Veneticus de natione.

16. L. Minio-Paluello, „îacobus Veneticus...”, op. cit., *p*. 269. Ar fi interesant să vedem dacă izvoarele bizantine menţionează acest personaj.

17. Poate ar trebui să cercetăm dacă Iacob din Veneţia este acelaşi cu „îacobus Grecus”, autor în 1125 al unei lungi relatări consacrate unei expediţii veneţiene în Dalmaţia: personajul este menţionat de Cerbanus Cerbani,

el însuşi veneţian şi funcţionar la curtea bizantină (*Recueil des Historiens des croisades*, „Historiens occidentaux”, V, Paris, 1895, p. 321 – 334).

18. Chestiunea a fost rezolvată la conciliul de la Cremona din 7 iulie 1148 sub conducerea papei Eugen al III-lea, în prezenţa lui Ioan din Salisbury.

19. Transcrierea lui L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus…”, op. cit., *p*. 272 – 274. Acest text al lui Iacob din Veneţia este păstrat într-un unic manuscris (cod. Modena Estense, a. P. 4.9, fo35 – 35 v), înserat în prima parte a unei cronici anonime a arhiepiscopilor de Ravenna care prezintă faptele până în 1298 şi care a fost completată în 1413 de Paul Scordili din Creta. Acesta este al doilea din cele patru documente recopiate şi înserate în cronică de Scordili, care avea acces la arhivele episcopatului în calitate de magistrat al bisericii din Ravenna.

20. Avranches, Biblioteca municipală (de acum înainte *Bibi. mun.*), Ms 224, fo’ 49 – 86 v; Ms 227, fo’ 164 v-200, ambele din secolul al XII-lea. Există şi o versiune din secolul al XII-lea la Vatican, Vat. Lat., 2982, fo’ 115 v-139 v, în L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*. Textul lui Iacob din Veneţia este prezentat la p. 7 – 107. Îi mulţumesc călduros lui J.-L. Leservoisier, care mi-a oferit toate manuscrisele despre care este vorba aici.

21. Avranches, Bibi. mun., Ms 221, fo’ 2 de la Muntele Saint-Michel. Pe lângă *De anima* şi *De memoria*, el mai conţine şi *Fizica* (fo’ 25 – 86 v) şi *De intelligenţia*, o introducere la *Fizica*, în mod fals atribuită lui Aristotel.

22. Cu excepţia lucrărilor de *sensu* şi *De somno et vigilia*. Aceste *Mici tratate de istorie naturală* se situează în prelungirea tratatului *De anima*: ele prezintă relaţia dintre suflet şi trup şi tratează despre comportamentul fiinţei vii prin intermediul studiului somnului, al insomniei,

al viselor şi al divinaţiei; ele mai abordează şi diferitele forme ale reprezentării sensibile (percepţie, imaginaţie şi memorie. A se vedea *De sensu* şi *De memoria*).

23. Avranches, Bibi. mun., Ms 228, fo’ 124 v-154 v, ed. L. Minio-Paluello, *De sophisticis*.

24. Avranches, Bibi. mun., Ms 221, fo’ 25 – 86 v; Ms 232 fo’ 141 – 196; L. Minio-Paluello, *Physica vetus*, p. 1 – 340. Editorii au arătat pe baza dublelor lecţiuni din manuscrise că Iacob din Veneţia a început o primă traducere a *Fizicii*, pe care mai apoi „a pus-o la păstrare” (p. LXXV) şi a reluat-o mulţi ani după aceea, în timp ce metoda sa de traducere se dezvoltase.

25. Avranches, Bibi. mun., Ms 227, fo’ 34 – 102.

26. Avranches, Bibi. mun., Ms 232, fo’ 201 – 225 v; ed. L. Minio-Paluello, *Métaphysica Iacobi*, p. 5 – 73.

27. Aceasta este opinia specialiştilor L. Minio-Paluello, G. Vuillemin-Diem, C. Viola. A se vedea concluzia lui G. Vuillemin-Diem în L. Minio-Paluello, *Métaphysica anonyma*, p. XI. Această traducere este numit & *Métaphysica Vetustissima*, căci ea este cea mai veche dintre cele pe care le cunoaştem până astăzi.

28. Avranches, Bibi. mun., Ms 232, fo’ 199 – 200 v.

29. Avranches, Bibi. mun., Ms 232, fo’ 1 – 63 v pentru *De generatione et corruptione*\ fo’ 73 – 77 şi 82 – 89 v pentru *Ethica vetus*.

30. Chestiunea esenţială este că aceleaşi cuvinte latine sunt utilizate în mod sistematic pentru a reda aceiaşi termeni greceşti (L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus…”, op. cit.*, p*. 282 – 291).

31. L. Minio-Paluello, „Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e PAristotelismo latino”, *Venezia e ïOriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florence, 1966, p. 53 – 74.

32. Acestea sunt opiniile ce concordă cu ale lui L.

Minio-Paluello („Iacobus Veneticus…”, op. cit., p. 292 – 295) şi ale lui C. Viola („Aristote au Mont-Saint-Michel”, în R. Foreville (din), Mill*énaire monastique du Mont Mont-oise et rayonnement intellectuel, Bi*bliothèque d’histoire et d’archéologie chrétiennes, Paris, 1967, p. 289 – 312, aici nota 68).

33. *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford, 1929. În această lucrare, Ioan din Salisbury insistă asupra dificultăţii textului lui Aristotel (el vorbeşte de *transpositio sermonum*, de *traiectio litterarum* şi de *desuetudo exemplorurri*), dar subliniază că unii atribuie această dificultate calităţii traducerii: „De aceea mulţi afirmă că greşeala este a traducătorului care nu ne-a transmis corect această carte.”(*Metalogicon*, IV.vi, p. 170 – 171): „În plus, cartea care tratează despre metoda demonstraţiei este mult mai confuză decât celelalte, din cauza transpunerii dintr-o limbă în alta, a transliterării, a exemplelor care nu mai sunt valabile şi care au fost împrumutate din diverse discipline, şi, în sfârşit, în ceea ce îl priveşte pe autorul său, acesta are numele atât de deteriorat din cauza greşelilor scribilor, încât există aproape tot atât de multe dificultăţi ca şi capitole” (trad. F. Lejeune, „*Le Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire”, teză pe microfişe, Lille III, 1998). Cei doi oameni s-au întâlnit? Este probabil ca Ioan din Salisbury să-l fi văzut pe Iacob din Veneţia la conciliul de la Cremona în 1148, deoarece amândoi au participat, şi că este posibil să fi auzit vorbindu-se de misiunea lui Anselm de Havelberg în 1136. Nu putem să spunem mai multe lucruri despre acestea.

34. Text citat de L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus…”, op. cit., p. 292; The*letters of John of Salisbury, 1.*1: 1153 – 1161, ed. W.J. Miilor, H.E. Butler et C. Brooke, Oxford, 1986, t. îi 1163 – 1180, Oxford, 1979,

nr. 201.

35. O glosă marginală figurează în *manuscrisul Analiticelor Secunde* conservat la Oxford, unde cel ce a scris notează că a folosit traducerea lui „Ioan” căci lipsea un termen în cea a lui Iacob din Veneţia (Oxford, colecţia Balliol, Ms 253, fo’ 242: *hec littera deficit no bis secundum translationem Iacobi*). Pentru erorile de traducere ale lui Iacob din Veneţia, a se vedea M. – Th. d’Alverny, „Les traductions d’Aristote et de ses commentateurs”, *Revue de Synthèse*, 89, 1968, p. 125 – 144.

36. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, 232; şi Oxford, Bodleian Selden supra 24.

37. Asupra acestei chestiuni, a se vedea B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l’Occident medieval*, Paris, Aubier, 1992.

38. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXVII-XXXV.

39. Le regăsim la Admont, în Siria (2), la Bologna (2), la Cambridge (3), la Evreux (1), la Florenţa (12), la Londra (5), la Oxford (4) şi la Paris (18). Numărul de manuscrise păstrate la Paris este remarcabil, cu atât mai mult cu cât şaisprezece datează sigur din secolul a Xffl-lea, iar două de la începutul secolului al XIV-lea.

40. Avranches, Bibi. mun., Ms 232, fo’ 201 – 225 v; Bologna, Bibi. univ., Ms lat. 1180, fo’ 246 v-263; Oxford, Bodleian Selden Supra 24, fo’ 3 v-26.

41. Douăzeci şi cinci dintre acestea dau textul integral al lui Iacob din Veneţia. A se vedea remarcile şi lista completă a manuscriselor în L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobin* p. XXXII.

42. Exemplarele sunt împărţite astfel: Paris (4), Vatican (4), Oxford (3), Reims (2), Cambridge (2).

43. Vatican, Bibi. apost., Vat. Lat. 2982, fo’ 115 v-139 v.

44. Avranches, Bibi. mun., Ms 92.

45. Paris (25), Vatican (19), Londra (9), Oxford (6). Pentru cele din secolul al XIII-lea locurile unde sunt păstrate sunt: Tours (1), Rouen (1), Sens (2), Evreux (1), Liège (7), Saint-Omer (1), Cambrai (1), Arras (2). A se vedea lista completă în L. Minio-Paluello, *Analyticaposteriora*, p. XX-XXXIII.

46. A se vedea lista în L. Minio-Paluello, *De sophisticis*, p. XXXV-XXXVI. Două datează din secolul al XII-lea: Milan, Bibi. ambros., 1, 195 inf., fo' 72 v-79 v; Vatican, Bibi. apost., Vat. Lat. 2982, fo' 139 v-155. Există două sute şaptezeci de manuscrise pentru traducerea din Boeţiu al cărui succes este remarcabil.

47. *Liber melorum*, cartea IE, PL, 1.190, col. 1357 A-B, care face trimitere mai ales la fragmentul din *Fizică* (VIII. x, 266 b25 – 267 b7). Boseham foloseşte expresia „centru mereu imobil" (*centrum semper immobile*); el afirmă că este „necesar ca orice mişcare a lumii sensibile să plece din ceva imobil" (*necesse ut ab aliquo immobile omnis hic sensilis mundi procedat motus*) şi că „ceea ce rămâne imobil face să se mişte toate lucrurile" (*quod manens immobilis dat cuncta moveri...*).

48. A. Birkenmajer, „Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècle", în *La Pologne au Vie congrès international des Sciences historiques*, Varşovia, 1930, p. 3 – 5; P.O. Kristeller, „Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and other commentators of the Articella...", Ital*ia Mediaevale e U*man*istica, XI*X, 1976, p. 57 – 87.

49. N. Häring, „The *Liber de homoysion et homoeysion by* Hugh of Honau", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, p. 129 – 253 (împrumuturi din Iacob din Veneţia: p. 197, 234, 235, 240, 241, 244).

50. *Sed quia a Graecis sapientiae totuşi fons emanavit*, Scrisoarea lui Hugo de Honau către Hugo de Pisa, citată A. Dondaine, „Hugues Ethérien et Léon Toscan”, op. cit., p. 130.

51. Alexandre Neckham, De naturis rerum, ed. Wright, Londra, 1863, p. 38 şi p. 291 în care citează un fragment dim Analiticele Secunde (Gaudeant genera et species, monstra eram sunt; et şi sunt, nihil ad rationem sunt, p. 291).

52. *Comentarius în Posteriorum Analyticorum lihros*, ed. P. Rossi, Florence, 1981, mai ales p. 80 – 86: „I Lemmi della versione di Giacomo Veneto dei Secondi Analitici presenti nel Comentarius”. Robert Grosseteste se referă la traducerile care diferă de cea pe care el o utilizează o singură dată (cartea I, 9, p. 166: *Littera autem aliarum translationuni*). P. Rossi conchide că el folosea în paralel mai multe traduceri, pentru a o completa sau a o clarifica pe cea a lui Iacob din Veneţia (p. 81). A se vedea şi R.C. Dales, prefaţă la ediţia *Comentarium în*... Phys*... de R*obert Grosseteste, Boulder (Color.), 1963, p. X-XII.

53. Avranches, Bibi. mun., Ms 222. Manuscrisul are miniaturi superbe (fo’ 1, 9, 14, 23 şi 45).

54. Paris, BnF, Ms lat. 16080.

55. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...”, 1952, p. 303 – 304, şi id., *M*eta*physica anonyma, p.* XXVII. Albert cel Mare menţionează acea Tran*slatio Ioannes la* Analiticele Secunde (Post*. An*al. II. *vii 92 h22 şi* I. XIX, *82* a *10* – 1*4: „I*ar această versiune este mai bună, şi este cea făcută de Ioan Grecul” (hac *littera melior est, et est translatio Ioannis a Greco facta.) T*ermenul de Ioan ar putea să facă trimitere la traducătorul cunoscut doar sub acest nume, dar tehnica de traducere este identică celei a lui Iacob din Veneţia. L. Minio-Paluello presupune că Albert cel Mare va fi inventat numele plecând de la iniţială

„I” care le corespunde celor două nume.

56. B. Geyer, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, XXX, 1917, p. 392 – 415; F. Pelster, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik în den Werken des hl. Thomas von Aquin”, *Gregorianum*, XVI, 1935, p. 325 – 348 şi 531 – 561 şi XVII, 1936, p. 377 – 406.

57. Au fost descoperite mai multe manuscrise din secolul al XII-lea ce conţineau o traducere a *Topicelor* lui Aristotel, diferită de cea a lui Boeţiu, şi a căror existenţă dovedeşte încă o dată importanţa fenomenului traducerilor greco-latine din secolul al XII-lea. Cel de la Chartres (Bibi. mun., Ms 497, fo’ 319 – 349 v) a fost distrus în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. O versiune latină a

35. O glosă marginală figurează în manuscrisul *Analiticelor Secunde* conservat la Oxford, unde cel ce a scris notează că a folosit traducerea lui „Ioan” căci lipsea un termen în cea a lui Iacob din Veneţia (Oxford, colecţia Balliol, Ms 253, fo’ 242: *hec littera deficit no bis secundum translationem Iacobî*). Pentru erorile de traducere ale lui Iacob din Veneţia, a se vedea M. – Th. d’Alverny, „Les traductions d’Aristote et de ses commentateurs”, *Revue de Synthèse*, 89, 1968, p. 125 – 144.

36. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, 232; şi Oxford, Bodleian Selden supra 24.

37. Asupra acestei chestiuni, a se vedea B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l’Occident medieval*, Paris, Aubier, 1992.

38. L. Minio-Paluello, *Pbysica vaticana*, p. XXVII-XXXV.

39. Le regăsim la Admont, în Siria (2), la Bologna (2), la Cambridge (3), la Evreux (1), la Florenţa (12), la Londra (5), la Oxford (4) şi la Paris (18). Numărul de manuscrise

păstrate la Paris este remarcabil, cu atât mai mult cu cât şaisprezece datează sigur din secolul a XIII-lea, iar două de la începutul secolului al XIV-lea.

40. Avranches, Bibi. mun., Ms 232, fo’ 201 – 225 v; Bologna, Bibi. univ., Ms lat. 1180, fo’ 246 v-263; Oxford, Bodleian Selden Supra 24, fo’ 3 v-26.

41. Douăzeci şi cinci dintre acestea dau textul integral al lui Iacob din Veneţia. A se vedea remarcile şi lista completă a manuscriselor în L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobin* p. XXXII.

42. Exemplarele sunt împărţite astfel: Paris (4), Vatican (4), Oxford (3), Reims (2), Cambridge (2).

43. Vatican, Bibi. apost., Vat. Lat. 2982, fo’ 115 v-139 v.

44. Avranches, Bibi. mun., Ms 92.

45. Paris (25), Vatican (19), Londra (9), Oxford (6). Pentru cele din secolul al XIII-lea locurile unde sunt păstrate sunt: Tours (1), Rouen (1), Sens (2), Evreux (1), Liège (7), Saint-Omer (1), Cambrai (1), Arras (2). A se vedea lista completă în L. Minio-Paluello, *Analyticaposteriora*, p. XX-XXXIII.

46. A se vedea lista în L. Minio-Paluello, *De sophisticis*, p. XXXV-XXXVI. Două datează din secolul al XII-lea: Milan, Bibi. ambros., 1, 195 inf., fo’ 72 v-79 v; Vatican, Bibi. apost., Vat. Lat. 2982, fo’ 139 v-155. Există două sute şaptezeci de manuscrise pentru traducerea din Boeţiu al cărui succes este remarcabil.

47. *Liber melorum*, cartea IE, PL, 1.190, col. 1357 A-B, care face trimitere mai ales la fragmentul din *Fizică* (VIII. x, 266 b25 – 267 b7). Boseham foloseşte expresia „centru mereu imobil” (*centrum semper immobile*); el afirmă că este „necesar ca orice mişcare a lumii sensibile să plece din ceva imobil” (*necesse ut ab aliquo immobile omnis hic sensilis mundi procedat motus*) şi că „ceea ce

rămâne imobil face să se mişte toate lucrurile" (*quod manens immobilis dat cuncta moveri*...).

48. A. Birkenmajer, „Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècle", în *La Pologne au Vie congrès international des Sciences historiques*, Varşovia, 1930, p. 3 – 5; P.O. Kristeller, „Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and other commentators of the Articella...", Ital*ia Mediaevale e U*m*anistica, XI*X, 1976, p. 57 – 87.

49. N. Häring, „The *Liber de homoysion et homoeysion* by Hugh of Honau", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, p. 129 – 253 (împrumuturi din Iacob din Veneţia: p. 197, 234, 235, 240, 241, 244).

50. *Sed quia a Graecis sapientiae totuşi fons emanavit*, Scrisoarea lui Hugo de Honau către Hugo de Pisa, citată A. Dondaine, „Hugues Ethérien et Léon Toscan", op. cit., p. 130.

51. Alexandre Neckham, De naturis rerum, ed. Wright, Londra, 1863, p. 38 şi p. 291 în care citează un fragment din Analiticele Secunde (Gaudeant genera et species, monstra eram sunt; et şi sunt, nihil ad rationem sunt, p. 291).

52. *Comentarius în Posteriorum Analyticorum lihros*, ed. P. Rossi, Florence, 1981, mai ales p. 80 – 86: „I Lemmi della versione di Giacomo Veneto dei Secondi Analitici presenti nel Comentarius". Robert Grosseteste se referă la traducerile care diferă de cea pe care el o utilizează o singură dată (cartea I, 9, p. 166: *Littera autem aliarum translationurrî*). P. Rossi conchide că el folosea în paralel mai multe traduceri, pentru a o completa sau a o clarifica pe cea a lui Iacob din Veneţia (p. 81). A se vedea şi R.C. Dales, prefaţă la ediţia *Comentarium în*... Phys*... de R*obert Grosseteste, Boulder (Color.), 1963, p. X-XII.

53. Avranches, Bibi. mun., Ms 222. Manuscrisul are miniaturi superbe (fo’ 1, 9, 14, 23 şi 45).

54. Paris, BnF, Ms lat. 16080.

55. L. Minio-Paluello, Jacobus Veneticus...”, 1952, p. 303 – 304, şi id., *Metaphysica anonyma, p.* XXVII. Albert cel Mare menţionează acea *Translatio Ioannes la* Analiticele Secunde (Post. *Anal.* II. *vii 92 h22 şi* I. XIX, *82* a *10* – 1*4: „Iar* această versiune este mai bună, şi este cea făcută de Ioan Grecul” (hac *littera melior est, et est translatio Ioannis a Greco facta.) Termenul* de Ioan ar putea să facă trimitere la traducătorul cunoscut doar sub acest nume, dar tehnica de traducere este identică celei a lui Iacob din Veneţia. L. Minio-Paluello presupune că Albert cel Mare va fi inventat numele plecând de la iniţială „I” care le corespunde celor două nume.

56. B. Geyer, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, XXX, 1917, p. 392 – 415; F. Pelster, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik în den Werken des hl. Thomas von Aquin”, *Gregorianum*, XVI, 1935, p. 325 – 348 şi 531 – 561 şi XVII, 1936, p. 377 – 406.

57. Au fost descoperite mai multe manuscrise din secolul al XII-lea ce conţineau o traducere a *Topicelor* lui Aristotel, diferită de cea a lui Boeţiu, şi a căror existenţă dovedeşte încă o dată importanţa fenomenului traducerilor greco-latine din secolul al XII-lea. Cel de la Chartres (Bibi. mun., Ms 497, fo’ 319 – 349 v) a fost distrus în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. O versiune latină a

Topicelor se mai află şi în două manuscrise la Florenţa (Biblioteca nazionale centrale, conv. soppr., F. 8.1291, fo’ lv-8, fo’ 81 – 96 v şi 10 bv-148 v etc.

58. Vaticanus Reginensis 1855, fo’ 88 – 94 v, ed. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. 3 – 43.

59. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XIII.

60. VII 1.1, p. XIII.

61. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus…”, op. cit., *p*. 303 – 304.

62. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. 109 – 183 (Prologue, p. XLIV).

63. Paris, Bibliothèque de PArsenal, Ms 727, fo’ 216 – 244 v, a se vedea pentru fo’ 239 v. „Ioan” traduce în ocurenţă grecescul *dianoia* prin *deliberaţio*, în timp ce Iacob din Veneţia utiliza termenul *intelligenţia*.

64. *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1929, p. 111. Ioan din Salisbury mai spune că a întâlnit în timpul călătoriei sale în Italia un interpret grec originar din Santa Severina din Calabria, în jurul anilor 1148 – 1153, interesat de Aristotel şi capabil să-l explice. A se vedea relatarea acestei întâlniri în *Metalogicon*, op. cit., I, 15, p. 37 – 39, urmată de o prezentare a explicaţiilor termenilor filosofici dată de interpret. Este imposibil de determinat dacă bărbatul din Calabria este acelaşi cu cel numit „Ioan” sau dacă este vorba de un alt cunoscător latin al lui Aristotel, ce exista în această primă jumătate a secolului al XII-lea. El îl mai menţionează de alte două ori în *Metalogicon*, op. cit., III, 5, p. 140, 20 (elogiu al *Topicelor* lui Aristotel, o lucrare ce era în sfârşit scoasă la lumină) şi IV, 2, p. 166, 15 – 17.

65. Această afirmaţie concordă cu opinia menţionată mai sus în scrisoarea lui Ioan din Salisbury către Robert de Coutances.

66. Toledo, Bibliothèque capitulaire (de acum înainte *Bibi. capit.*), Ms 17.14 (sec. XIII), fo’ 1 (traducerea lui Ioan figurează la fo’ lv-11). Acelaşi manuscris conţine şi traducerea lui Iacob din Veneţia la fo’ 13 – 28.

67. Ibid.

68. Salamanca, Bibi. univ., Ms 2441, fo’ 188 – 202 v

(sec. XHI). A se vedea şi manuscrisul de la Arsenal (Biblioteca Arsenalului, Ms 727, fo' 216 – 244 v).

69. Oxford, coli. Balliol, Ms 253, fo' 242: bec littera deficit nobis secundam translationem Iacobi.

70. L. Minio-Paluello, *A nalytica posterior a*, p. XLV et XLVIII.

71. L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. 1 – 276. G. Vuillemin-Diem arată că această traducere anonimă a *Metafizicii* este „mult mai veche decât era acceptat mai înainte" (fără o examinare foarte aprofundată, aceasta era situată între 1210 şi 1230; a se vedea L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXIV; a se vedea şi L. Minio-Paluello, „Note sull'aristoţele latino medievale II Caratteristiche del traduttore della «Physica vaticana» e della «Metaphysica media»", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XLIII, 1950, p. 226 – 231.

72. Vaticanus Reginensis 1855 fo' 88 – 94 v.

73. G. Vuillemin-Diem dă referinţele: L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. XXXIV-XXXVII; aceste manuscrise sunt toate în Europa: Basel (1), Bruges (1), Napoli (1), Paris (3), Pisa (1), Reims (1), Vatican (4) etc.

74. L. Minio-Paluello, *Metaphysica composita*, p. 85 – 156.

75. *Ibid.*, p. 31.

76. Ph. S. Moore, The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193 – 1205), Notre Dame, 1936, p. 145 – 164, aici p. 164.

77. Guillaume le Breton, *Oeuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, ed. H.

— Fr. Delaborde, 1.1, Paris, 1882, p. 233.

78. Deniile et Chitelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1.1, 1889, p. 70 şi 78.

79. Catalogul din *armanum* din abaţie a fost realizat în 1639 de Dom'Le Michel (Paris, BnF, Ms lat. 13071, fo'

110 v-lll).

80. Avranches, Bibi. mun., Ms 220, 221, 222, 224, 227, 228, 229, 231, 232. Totalitatea acestor treizeci şi una de opere este mult mai mare decât ceea ce aflăm în alte centre de arhivare: există douăzeci de copii de opere ale lui Aristotel la Fecamp, unsprezece la Jumieges şi aproape nimic în alte părţi.

81. Avranches, Bibi. mun., Ms 229, fo' 194. Acest manuscris conţine şi un mare număr de cuvinte greceşti de filosofie scrise în caractere greceşti şi traduse în latină (*ousia*/*essentia*, *poiotita*/*qualitas* etc.) ca şi etimologii în glose. Este vorba aici de explicaţii ale terminologiei din logica aristoteliciană. Este posibil ca aceste note să fie scrise de Anastasie însuşi.

82. A se vedea referinţa dată de C. Viola: *Cur deus homo*, lib. II, c. 17, ed. Schmitt, p. 125; PL, t. 158, col. 424.

83. C. Viola, „Aristote au Mont-Saint-Michel", op. cit., cu trimiteri la opera lui Anselm, *Cur deus homo*, op. cit., I, p. 19, 25, 85, 177, 180, 182, 248.

84. Inventar păstrat într-un manuscris aflat în zilele noastre la Avranches, Bibi. mun., Ms 159, fo' lv-3.

85. *Gallia Christiana*, X, col. 521. Prăbuşirea turnului Orologiului în jurul anului 1300 a dus la dispariţia celei mai mari părţi a manuscriselor: ceea ce cunoaştem din bogăţia intelectuală de la comunitatea de la Muntele Saint-Michel corespunde doar părţii vizibile a aisbergului.

86. Ms 221: Iste liber est montis Sancti Michaelis (fo' 2; Ms 232: Ex monasterio

S. Michaelis în periculo maris (fo' 1, scrierea lui Dom'Le Midiei); Iste liber est M [ontis] S [ancti] M [ichaelis] (fo' 201, tip de scriere din secolul al XVI-lea,); Hic liber est de monte Sancti Michaelis A brâncensis diocesis (fo' 225); Iste liber est John. Abbacie montis sancti Michaelis în periculo maris ordinis Sancti Benedicţi (ibid.).

87. Oxford, Bodleian Selden, supra 24, fo’ 3 v-63 v.

88. Aceasta este situaţia, de exemplu, în Ms *227*, fo’ 102 – 106(*Respingerile sofiştilor*). A se vedea instrumentarul documentar. Despre aceste glose, L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XLV.

89. Toledo, Bibi. capit., Ms 17.14, fo’ l-11 (sec. al XIII-lea), fo’ 1.

CAPITOLUL AL IV-LEA

1. Al-Biruni.

2. „Trebuie aşteptată domnia abbasizilor în 750 pentru a asista la promovarea în arabă a tradiţiei gândirii greceşti şi a primirii sale entuziaste de către mediile raţionalizante. De acum înainte lumea musulmană este destul de consolidată pentru a primi, a asimila şi a fecunda împrumuturile din civilizaţiile pe care le continuă. Noii califi vor să creeze un Imperiu musulman în care credincioşii de orice origine să îşi găsească locul”. D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe*... op. cit.*, p*. 32 (nota 54, p. 43, atrage atenţia că toţi traducătorii de texte greceşti erau creştini). Nici curentul mutazilit, cum vom vedea mai departe, nu ţine în totalitate de libera exercitare a raţiunii, aşa cum grecii au elaborat-o. Afirmarea „voinţei ca toţi credincioşii de orice origine să-şi găsească locul” este poate prea optimistă. Accesul firesc al elitei minoritare a medicilor creştini din Bagdad la califi ascunde deseori soarta cetăţenilor obişnuiţi, soartă pe care o aveau majoritatea covârşitoare a coreligionarilor lor. Declinul demografic constant al comunităţilor creştine traduce mai mult un fel de moarte lentă decât o situaţie de excepţie.

3. După estimările prudente ale lui H. Hunger (*Schreiben und lesen în Byzanz*... op. cit.*),* câteva mii de persoane ştiau să citească şi să scrie într-un imperiu ce avea în secolele al X-lea şi al XI-lea între zece şi douăsprezece milioane de locuitori (A. Laiou, „The Human

Resources", în A. Laiou [din], *The economic History of Byzantium, I,* Washington, 2002, p. 48). Istoricul N. Oikonomides („Byzance: à-propos d'alphabétisation", *Society, Culture and Politics în Byzantium, Lo*ndra, Variorum Reprints, 2005, p. 35 – 42) este mai optimist, bazându-se mai ales pe faptul că mulţi ţărani ştiau să se semneze şi că, în Bizanţ, semnătura era însoţită de redactarea unei fraze ce explica ceea ce se semna şi de ce era semnătura. Ar fi existat, într-un fel, două straturi de alfabetizare, unul care se baza pe studiile elementare, iar altul care era mai elaborat. În 867, împăratul Vasile I le cere funcţionarilor ce colectau impozitele să nu mai scrise în cifre fracţiile sumelor impuse şi să se folosească de majuscule în loc de minuscule pentru a scrie abrevierile, pentru ca ţăranii să citească fără probleme textele care le erau prezentate. În acest mod, avem o dovadă a existenţei, în rândul ţărănimii, a unei părţi ce îşi însuşise rudimentele lecturii.

4. Ca *Ilias latina* sau *Romanul Troiei* până ce, în secolul al XIV-lea, este redescoperit textul lui Homer, mai ales graţie lui Petrarca, acesta comandând o traducere latină pentru Leonzo Pilate.

5. Arabizarea s-a produs lent, iar timp de aproape un secol, până în vremea domniei lui Umar II (717 – 720), suveranii arabi s-au folosit de funcţionarii greci şi creştini puşi în funcţie de Bizanţ.

6. *Idiotikos exedothi tiphrasei eis sunesin ton Sarakinôn* (*Aretbaearchiepiscopi Caesariensisy Scripta minora*), ed. L.G. Westerink, Leipzig, 1968, 1.1, p. 233, citat de N. Oikonomides, „L'Unilinguisme officiel de Constantinople byzantine du Ville au XIIe siècle", *Society, Culture and Politics în Byzantium*, op. cit., p. 922. Arethas (jumătatea secolului al IX-lea – 932/944), arhiepiscop de Cezareea (din 902), autor al unei importante

corespondenţe şi de texte pamfletare, a redactat, poate, şi celebra Cronică a Monemvasiei.

7. D. Jacquart precizează că „dacă în timpul califatului omeyyad civilizaţia a fost strălucitoare, pentru aceeaşi perioadă istoria nu a păstrat urme de lucrări de ştiinţă în limba arabă” (*L'Epopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, 2005, p. 14); R. Le Coz vorbeşte de „inconstanţă” (*LesMédecins nestoriens*... op. cit., *p*. 79), iar autorul Said Al-Andalusi scrie în secolul al IX-lea: „Arabii, la începutul islamului, nu au cultivat o altă ştiinţă decât pe cea în limba lor şi a legii coranice proprii”. (Said Al-Andalusi, Taba*qat al-Uma*m*/Cartea Categoriilor Naţiunilor*, trad. R. Blachère, Paris, Larose, 1935, p. 98).

8. Termenul, care semnifică „încercare”, desemnează războiul ce i-a opus pe partizanii lui Ali celor lui Mu'awiya ca urmare a asasinării califului Uthman în 656. Ea a durat până la moartea lui Ali şi până ce Mu'awiya a devenit primul calif omeyyad în 661.

9. A.-L. de Prémare, Les Fondations de l'islam, op. cit., p. 293.

10. W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

11. A.-L. de Prémare, Les Fondations de l'islam, op. cit., p. 211.

12. D. Jacquart, L'Epopée de la science arabe, op. cit., p. 47.

13. Referinţe la M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Bayt* al-*Hikma* de Bagdad”, *Arabica*, 39, 1992, p. 131 – 150, aici p. 134, nota 20.

14. „A avut relaţii cu împăraţii din Bizanţ, le-a făcut bogate daruri şi i-a rugat să-i dăruiască acele cărţi pe care ei le aveau. Împăraţii i-au trimis acele cărţi dintre operele lui Platon, lui Aristotel, lui Galen, lui Euclid, lui Ptolemeu etc., pe care le deţineau. Al-Mamun a ales apoi traducători

excelenţi şi i-a însărcinat să traducă aceste cărţi cum ştiau mai bine. Traducerea fiind făcută cu toată perfecţiunea posibilă, califul i-a îndemnat pe supuşii lui să citească traducerile şi i-a încurajat să le studieze", Said al-Andalusi, *Tabaqat*... op. cit., *p*. 100 – 103. Rămânem sceptici la ipoteza răspândirii printre supuşii lui Al-Mamun a unor cărţi atât de complicate.

15. Said al-Andalusi, *Tabaqat*... op. cit., *p*. 98.

16. P. Benoît şi F. Micheau consideră „exemplară, dar deloc izolată politica lui Al-Mamun, continuată de numeroşi califi, viziri, emiri şi sultani" („L'intermédiaire arabe", op. cit., p. 243). Dar în total nu par a fi deloc mulţi. F. Micheau aminteşte aici de trei funcţionari, dintre care vizirul Muhammad ibn Abd al-Malik (d. 847), care i-au comandat lui Hunayn ibn Ishaq câteva traduceri de tratate de medicină (F. Micheau, „Mécènes et médecins...", p. 173 – 176).

17. F. Micheau, „Mécènes et médecins...", op. cit., *p*. 177. F. Micheau i-a identificat pe cei mai mulţi dintre comanditari. Printre aceştia figurează cei mai cunoscuţi medici nestorieni din secolul al IX-lea: Salmawayh ibn Bunan, Yuhanna ibn Masawayh, Jibra'il ibn Bakhtâshu...; dintre persani, el îl aminteşte mai ales pe poetul Yahya al-Munaggim (d. 888), zoroastrian convertit la islam sub presiunile lui Al-Mamun.

18. Cei trei fraţi (Muhammad, Ahmad şi Hasan) erau fiii lui Musa ben Shâkir, fost pirat persan, devenit astronom şi prieten al lui Al-Mamun.

19. *Topicele* fac parte din *Logică*. A se vedea scrisorile lui Timotei, în R.J. Bidawid, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée Ier*, Rome, 1956, p. 35 şi 38. Trebuie să lăsăm deoparte anecdotele legendare, răspândite de Al-Qifti, Ibn Gulgul, Al-Nadim, ce îi prezintă pe califi dornici să-şi procure acele cărţi ştiinţifice pe care

împăraţii bizantini le-au închis şi ţinut secrete în temple de la convertirea lui Constantin în secolul al IV-lea. Aceste istorisiri aveau scopul de a arăta că Imperiul abassid eclipsa prin ştiinţa lui un imperiu grec în care creştinismul ocultase toată cunoaşterea. Al-Suyuti (1445 – 1505) îl prezintă pe persanul Yahya ibn Halid ibn Barmak care obţine de la împăratul bizantin cărţile de filosofie, ascunse până în acel moment din teama de a nu distruge religia şi a căror difuzare prezenta riscul de a pune în pericol islamul; dar ce putem deduce cu certitudine dintr-un izvor atât de târziu (sfârşitul secolului al XV-lea…), în ciuda reputaţiei autorului său?

20. Hunayn ibn Ishaq, *Risala ila Ali ibn Yahya*, op. cit., p. 33 şi 47.

21. Al-Andalus este numele arab ce desemna regiunea din Peninsula Iberică în care se aflau regatele musulmane, deci un teritoriu aparţinând islamului între 711 şi 1492. Din raţiuni de păstrare a culorii locale şi a unei acurateţi a traducerii, am preferat păstrarea formei arabizate, în defavoarea celei consacrate, Andaluzia, care nu desemnează decât o parte din teritoriile ce făceau parte din Al-Andalus (n.tr.).

22. Ibn Gulgul în ale sale *Tabaqat* mai subliniază şi declinul Orientului începând cu perioada califatului lui Al-Radi (934 – 940) şi spune că nu a mai existat un alt mare medic după Al-Razi, care a fost şi primul mare medic musulman.

23. M.-G. Balty-Guesdon, „Al-Andalus et l héritage grec d'après les Tabaqat al-Umam de Said al-Andalusi", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamalet M. Aouad (din), *Perspectives arabes et medievales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 331 – 342, aici p. 342; despre învăţaţii din Al-Andalus, a se vedea M. Fierro,

Al-Andalus. *Savoirs et échanges culturels*, Aixovence, Edisud, 2001.

24. Y. Eche, *Les Bibliothèques publiques et semipubliques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damasc, Institut français, 1967. Despre *Bayt* al-*Hikma*, centrul în care exista libertatea de expresie, a se vedea S.T. at-Takiri, „*Bayt* al-*Hikma fi Bagdad*...", Al-M*awrid,* 8, 1979, p. 197 – 221; S. Diwahgi, Bayt *al*-H*ik*m*a, Mo*ssoul, 1972. Tema unei Case *a înţelepciunii ca* loc de întâlnire şi de schimburi între diversele religii este reluată fără un examen critic de un mare număr de manuale (de exemplu, G. Peyronnet, L Is*lam et* l*a* c*ivilisation isl*a*mique. VI*I*e-XIII*e* si*è*c*les, Pa*ris, Armand Colin, 1992, p. 283 – 285); din contră, D. Jacquart oferă o viziune exactă a acesteia: „Bayt *al-Hik*m*a est*e şi un loc de discuţii despre credinţa musulmană şi despre contribuţia sa politică în care se exprimă doctrina mutazilită". (L'Ep*opée de* l*a* s*cience ara*b*e,* op. cit.*, p*. 16).

25. Al-Nadim, *Kitab al-fihrist*, ed. G. Fliigel, Leipzig, 1871. *Fihrist* este o lucrare aproape uimitoare, un fel de enciclopedie a cărţilor, în care cele şase prime părţi sunt consacrate textelor islamice (Coran, gramatică, istorie...), iar ultimele patru literaturii „străine islamului" (filosofie, literatură anecdotică, istoria religiei şi alchimie).

26. M. Arkoun, Essais sur la pensée islamique, op. cit., p. 26.

27. Said al-Andalusi, Livre des catégories des nations, op. cit., p. 103.

28. R. Marchand, *Mahomet. Contre-enquête*, Paris, Editions de l'Échiquier, 2006, p. 306.

29. M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Bayt* al-*Hikma* de Bagdad", op. cit. Ea a folosit mai ales izvoarele ce pun în discuţie această „Casă a înţelepciunii": biobibliografia din *Fihrist* de Al-Nadim, *Risala* lui Hunayn ibn Ishaq,

biografiile unor savanţi cum ar fi *Uyun al-anha fi tahaqat al-atihba* de Ibn Abi Usayb Pa (ed. N. Rida, Beirut, 1965), *Ta rih al-hukama* de Al-Qifti (ed. J. Lippert, Leipzig, 1903) sau acele *tahaqat* (biographies) mai generale cum ar fi *Wafayat al-ayan* de Ibn Hallikân (ed. M. Abd al-Hamid, Cairo, 1948 – 1949) sau *Mu gam al-udaha* de Yaqut (ed. A.F. Rifa i, Cairo, 1936 – 1938).

30. *Kitab* al-*Hayda*, ed. G. Saliba, Damasc, 1964, p. 149.

31. M.-G. Balty-Guesdon, „Le Bayt al-FIikma…", op. cit., *p*. 137 (autorul dă ca izvoare ale acestei numiri pe Ibn Gulgul, p. 65, Ibn Abi Usaybi a, p. 262 şi pe Al-Qifti, p. 171).

32. *Ihid.*, p. 137. Mai ales E. O'Leary a fost la originea acestei ficţiuni (*How Greek Science passed to the Arahs*, Londra, 1949, p. 166). Nici Yuhanna ibn Masawayh nu a fost niciodată la conducerea Casei înţelepciunii, în ciuda afirmaţiilor lui M. Meyerhof în 1930 („Von Alexandrien nach Baghdad", *op. cât.*). G. Troupeau şi J. Sournia nu evocă nici măcar acest fapt în articolul lor „Médecine arabe…", op. cit.

33. O discuţie despre data de dispariţie a Casei înţelepciunii în M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Bayt* al-*Hikma*…", op. cit., *p*. 148 – 149.

34. D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*… op. cit., *p*. 155 – 158. Gramatica arabă nu a fost construită pornindu-se de la logica greacă, a se vedea G. Troupeau, „La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire Arabe", Arab*ica, 2*8, 1981, p. 242 – 250.

35. S. Khalil, „Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur *Virdb* au XIe siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim", *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beyrouth, 1975 – 1976, p. 619 – 649.

36. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague,

Au moyen du Moyen Âge, op. cit., p. 198.

37. D. Jacquart, *L'Epopée de la science arabe*, op. cit., p. 36; (ibid. p. 47: „În general, filosofia şi ştiinţa arabă au fost construite pentru a fi în acord cu revelaţia coranică").

38. Encyclopédie de l'Islam, op. cit., t. III, p. 1161 – 1162.

39. Pentru a desemna echivalentul ştiinţelor noastre, islamul foloseşte termenul *film* urmat de un determinativ: *ilm Al-handasa*, „ştiinţa geometriei", *ilm al-tabi a*, „fizica" (D. Unoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 26).

40. Distincţia este clar stabilită de Khwârizmi Al-Kâtib (d. 997) în cartea sa *Cheile ştiinţelor*. Ea este reluată în secolul al XIV-lea de Ibn Khaldun (*Muqqadima*, în *Le Livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, VI, 9, p. 851: „Baza tuturor ştiinţelor tradiţionale este constituită pe de o parte de datele legii religioase, Coranul şi Sunna [...], iar pe de altă parte de ştiinţele conexe care ne permit să le utilizăm. Urmează ştiinţele limbii arabe, limba comunităţii musulmane şi cea în care a fost revelat Coranul" (citat de K. Pomian, Ibn *Khaldun au prisme de l'Occident, Pa*ris, Gallimard, 2006, p. 53).

41. De aceea nu împărtăşesc aici opinia lui D. Jacquart şi a lui F. Micheau care, sprijinindu-se pe acest verset, consideră că „Islamul este de la originile sale deschis înzestrării cu tradiţii străine" (*La Médecine arabe*... op. cit., *p*. 32).

42. Sura III, verset 79: „Nu se cade unui om căruia Dumnezeu i-a dat înţelepciunea şi Profeţia să spună apoi oamenilor: „Fiţi robii mei, şi nu ai lui Dumnezeu!", ci să spună: „Fiţi cucernici, învăţându-i Cartea pe alţii, învăţându-vă pe voi înşivă!". [Pentru redarea acestui verset în limba română, precum şi a celor ce vor urma, am făcut

apel la traducerea *Coranului* de către George Grigore, Herald, Bucureşti, 2006. (n.tr.)]

43. J. Brunschwig şi G.E.R. Lloyd (din), *Le Savoir grec*... op. cit., *p*. 10.

44. M. Detienne, Les Russes de Ţintelligence. La métis des Grecs, Paris, 1978.

45. De cele mai multe ori (doar patruzeci şi nouă de ocurenţe) pe tema: nu înţelegeţi? A se vedea D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 46.

46. Orice om se naşte musulman: mesajul coranic este înscris în sufletul fiecărui om din momentul naşterii sale. În acel moment Dumnezeu imprimă în inima sa „pactul etern" (*al-mitaq*) \ a se vedea A. Moussali, *La Croix et le Croissant*. *Le christianisme face à l'islam*, Paris, Editions de Paris, 1998, p. 46.

47. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p. 114 – 115.

48. Este vorba de Cuvânt ca discurs, şi nu de Cuvântul întrupat, adică de Fiul lui Dumnezeu, aşa cum este în creştinism (n.tr.)

49. M. Arkoun, Essais sur la pensée islamique, op. cit., p. 34. A se vedea D. Unoy, Histoire de la pensée arabe... op. cit., mai ales p. 172 – 196 şi p. 231 – 303.

50. Unii autori văd aici şi o „tendinţă către verbozitate" pe care o temperează recursul la procedeele juridice. (Ideea este semnalată de D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 174).

51. A. Moussali, La Croix et le Croissant... op. cit., p. 46.

52. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, trad. A. Cheddadi, op. cit.

53. Al-Bukhâri, *L'Authentique Tradition musulmane*. *Choix dehadiths*, trad. G. Bousquet, Paris, Fasquelle, 1964, 53 – 5, p. 43.

54. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, op. cit., VI, 26, p. 970 – 971, citat de K. Pomian, *Ibn Khaldun*... op. cit., *p*. 55.

55. Al-Ghazali, *Al-Munqidh*, Beirut, 1959, p. 16. Îi mulţumesc foarte mult lui Djamel Manar pentru faptul de a fi tradus textele în arabă.

56. Cl. Gilliot, „La transmission des sciences religieuses", în J.

— Cl. Garcin, *États*, *sociétés et cultures du monde musulman*, op. cit., t. III, p. 185 – 187. În realitate, se menţine posibilitatea ca juriştii să emită opinii „independente", din evidente raţiuni practice, dar cu condiţia ca acestea să fie înscrise într-una din cele patru şcoli de drept existente.

57. În privinţa acestei adaptări, a se vedea punctele de vedere diferite ale lui A.I. Sabra, „The appropriation and subsequent naturalization of greek science în medieval islam", *History of Science*, 25, 1987, p. 223 – 243; R. Rashed, „Transmission of greek scientific thought into arabic", *History of Science*, *2*7, 1989, p. 199 – 209.

58. D. Unoy (*Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 240) consideră că „arabii au cultivat sentimentul de alteritate faţă de logica greacă".

59. R. Lemay, „Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations medievales: caz particulier de Pastrologie – cosmologie", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal şi M. Aouad (din), *Perspectives arabes et medievales*... op. cit., *p*. 137 – 163, aici p. 142.

60. D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 162 („El face exact ceea ce Stagiritul a respins cu tărie, adică identifică substanţa cu materia").

61. R. Le Coz, Les Médecins nestoriens, op. cit., p. 74.

62. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe*...

op. cit., p. 31. Despre „medicina Profetului”: S. Ammar, „La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad”, în C. Vaudour (din), *À Vombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, Institut du monde arabe, 1996.

63. S. Ammar, *Médecins et médecine de l'islam*, Paris, Tougin, 1984, p. 87.

64. D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit., p. 338. „Teologii”, scrie acesta, „au recuperat în mod ideologic predarea unei ştiinţe raţionale (Him *aqli*) într-o ştiinţă tradiţională (Him *naqli*). u

65. De aici şi dezvoltarea trigonometrici, din lucrările indiene, şi realizarea tablelor astronomice foarte importante în secolul al X-lea. Ca atare, primele observatoare astronomice apar abia în a doua jumătate a secolului al XIII-lea (observatorul de la Maragha din Azerbaidjan, construit la ordinul nepotului lui Gingis Han şi înzestrat cu o bibliotecă; din nefericire, izvoarele scrise sunt sărace şi nu cunoaştem funcţionarea acestei instituţii).

66. Din tratatele lui Masha'allah s-au păstrat mai multe traduceri latine: *De scientia motus orbis* de Gerard de Cremona sau *Epistola de rebus eclipsium* de Ioan de Sevilla. În schimb, el nu pare a fi fost inventatorul astrolabului, contrar a ceea ce este afirmat uneori (tratatul despre astrolab, *De compositione astrolabii* care îi este atribuit pare mai recent, a se vedea P. Kunitzsch, „On the authenticity of the Treatise on the composition and the use of the astrolabe ascribed to Messahalla”, *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, p. 42, *Perspectives arabes et medievales*... op. cit., p. 123 – 135; D. Pingree, The *Astrological History of* M*asha'allah, Ca*mbridge, Cambridge University Press, 1971.

67. R. Lemay, „Acquis de la tradition scientifique...”,

op. cit., *p*. 154.

68. Denunţările credinţei în influenţa astrelor asupra destinului sunt foarte multe în textele teologilor din Evul Mediu, inclusiv la autorii de mai mică importanţă cum ar fi Hildegarde de Bingen (1098 – 1179).

69. El se bazează în acest sens pe tema galenică a „zilelor critice", dar atribuindu-i o dezvoltare deosebită.

70. R. Lemay îşi sfârşeşte astfel studiul, afirmând că lumea musulmană nu este moştenitoarea unei „dezvoltări libere" a spiritului grec „ce se confruntă cu natura şi cosmosul" („Acquis de la tradition scientifique…", op. cit., *p*. 163).

71. Totuşi, mitul acelei *Baytal-Hikma* şi importanţa culturii nestoriene îi fac pe mulţi autori să apere teza unui „triumf al raţiunii" şi a unei mari influenţe a gândirii aristotelice în ţinuturile Islamului, cel puţin până la încetarea sa prin Al-Ghazali la începutul secolului al XI-lea (a se vedea, în ultimă instanţă, S. Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", op. cit., mai ales p. 130).

72. A se vedea P. Lory, „Les courants minoritaires en islam", P. Lory şi H. Bellosta, „Philosophes et savants", şi D. Gril, „Spiritualités", în J.

— Cl. Garcin (din), *États, sociétés et cultures du monde musulman*, III, op. cit., p. 201 şi urm.

73. Despre răspândirea lui Aristotel şi despre limitele acesteia, F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition*, New York, New York University Press, 1968, mai ales p. 57 – 134.

74. În afară de Ibn Bagga (Avempace, 1080 – 1138), care în mod uimitor se îndepărtează de Coran şi care a continuat filosofia lui Al-Farabi şi l-a influenţat pe Averroes.

75. A se vedea D. Unoy, Histoire de la pensée arabe…

op. cit., p. 292 – 293.

76. Termenul de „frumoasă pildă” este împrumutat chiar din Coran (sura XXXIII, 21).

77. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's „Metaphysics” în Avicenna's „Kitâb* al-*Sifi K. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Brill, 2006; J. Jolivet şi R. Rashed (din), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984; M. – Th. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993; R. Wisnovsky, *ytecenna sMetaphysics* în *Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003, VIII.

78. R. Brague, Au moyen du Moyen Âge, op. cit., p. 89 – 90.

79. A se vedea studiile acestui excelent cunoscător al islamului care era Părintele A. Moussali: Al-Ghazali. *De l'amour de Dieu*, Alger, 1986, reed. Paris, En Nour, 1995 şi Al-Ghazali. *Crainte et espoir*, Alger, 1994, reed. Paris, En Nour, 2004.

80. Opera sa cea mai importantă este *Reînvierea ştiinţelor religiei*, un ghid practic al viciilor, virtuţilor şi al obiceiurilor cotidiene.

81. A se vedea F. Griffel, Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen, Leiden, Brill, 2000.

82. R. Lemay, „Acquis de la tradition scientifique…”, op. cit., *p*. 143.

83. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, op. cit., VI, 18, p. 944 şi 946; VI, 30, p. 1034 („Sunt cu adevărat nocive în ceea ce priveşte religia.”)

84. *Ibid*., VI, 30, p. 1038 (citat de K. Pomian, *Ibn Khaldun*… op. cit., *p*. 53. A se vedea mai ales p. 44 – 60: „Mahomed şi Aristotel”).

85. Despre aceste „întrebări siciliene” a se vedea W. Stürner, *Friedrich* II, t. II *Der Kaiser*, 1220 – 1250,

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 390 – 396. Întrebările lui Frederic al II-lea şi răspunsurile lui Ibn Sab în se află într-un manuscris din secolul al XIV-lea, păstrat la Oxford. (Bodleian Library, Hunt 534, fo' 298 – 346); a se vedea A.F. Mehren, „Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen", *Journal asiatique*, seria 7, 14, 1879, p. 341 – 454. Este posibil ca întrebările puse de Frederic al II-lea să fi apărut, în parte, în urma cunoaşterii tezelor lui Alexandru de Afrodizia (d. 211), care nega nemurirea sufletului şi a cărui lucrare, *De intellectu et intellecto*, tocmai fusese tradusă de Gerard de Cremona.

86. „Ajungem aici la problema majoră afalsafei [...]: transformarea dintr-un principiu de inteligibilitate a realului într-un mecanism de explicare a apariţiei fiinţei pornindu-se de la nefiinţă" (D. Unoy, Hist*oire de* l*a* p*ensée arab*e*...* op. cit*.*, p. *23*9).

87. A se vedea articolul esenţial despre mutazilism în *Encyclopédie de Vislam*, op. cit., t. VII, p. 785 – 795. Introducere în mutazilism în H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 155 – 164; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, op. cit., p. 36 – 58; D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit*., p*. 174 – 191. A se vedea mai mult A. Nader, Le S*ystème philosophique des mu* t*azila, Be*irut, 1956; A. Badawi, Hist*oire de* l*a* p*hilosophie en* Isl*am, Pa*ris, Vrin, 1972; J. van Ess, „Une lecture à rebours de l'histoire du mutazilisme", Revu*e des étud*es isl*amiques, 19*78 – 1979; M. Bernand, Le P*roblème de* l*a* c*onnaissance d'après le* M*ugh*n*î, Al*ger, 1982.

88. Mai ales prin personalităţi ca Wasil ibn Aţa (d. 748) şi contemporanul lui, Amr ben Ubayd (d. 761).

89. Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, Paris, 1986, p. 178. A se vedea D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, Québec,

Presses de l'université Laval, 1997.

90. Promotorii săi au fost Ghaylan al-Dinashqi (d. 728) şi Yunusal Unwari: *Encyclopédie de l'islam*, op. cit., t. IV, p. 384 – 388.

91. Singurul izvor ce vorbeşte de istoria marilor mutaziliţi, care aparţine genului atât de răspândit al *tahaqat*, lucrarea *Tahaqat al-mu* (*tazila*, îl clasează pe Abd al-Jabbar în a unsprezecea şi penultima clasă a mutaziliţilor (a se vedea G. Mormot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, Vrin, 1974).

92. Ibn Murtada, *Tahaqat alzila*, Cairo, 1972, p. 118.

93. Mutaziliţii au fost victimele unei *damnatio memoriae* atât de mari, încât operele lor au dispărut în mare parte. Lucrarea *Mughnî* a fost regăsită abia în 1951, iar din cele douăzeci de volume ale sale nu s-au mai păstrat decât paisprezece. Ansamblul a fost publicat la Cairo între 1960 şi 1969. Calitatea editării este considerată mediocră de A. Badawi (*Histoire de la philosophie en Islam*, op. cit., p. 204; a se vedea şi *id.*, *Alakhlaq al-nazariyya*, Beirut, 1985).

94. Sura XIII, 39: „Dumnezeu şterge ori întăreşte ceea ce voieşte. La el se află Maica Scripturii"; sura XLIII, 3 – 4: „Pe Cartea cea desluşită! Noi am făcut-o un Coran arab! Poate veţi pricepe! El este la Noi, măreţ şi înţelept, în Maica Scripturii!"

95. *Mughnî*, IV, p. 241.

96. A. Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, op. cit., p. 254.

97. C. Bouamrane, Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1978, p. 55.

98. D. Unoy, Histoire de la pensée arabe... op. cit., p. 188.

99. *Mughnî*, op. cit., V, p. 179. Există totuşi în şcoala mutazilită ideea unei legi morale naturale, independentă

de orice revelaţie şi care poate fi cunoscută doar pe cale naturală. Poate că în acest mod mutaziliţii se îndepărtează de islam. Dar trebuie păstrată prudenţa, deoarece islamul se prezintă mereu ca o religie naturală şi revelată în acelaşi timp sau mai curând ca o revelaţie a unui adevăr natural: în acest mod orice om se naşte musulman, iar identitatea sa este în mod „natural" musulmană, şi doar întâmplarea face ca el să se nască într-un mediu creştin sau iudaic. A se vedea pentru acest subiect A. Besançon, *Trois Tentations dans TEglise*, Paris, Perrin, 2002, sau părintele J. Jomier, *Pour connaître Tistam*, Paris, Cerf, 2001.

100. Aceasta va fi şi poziţia lui Al-Amiri (d. 992) în lucrarea sa *Expunerea meritelor islamului* (ed. A. Gurab, Cairo, 1967).

101. „Tot ceea ce Coranul a citat în privinţa unicităţii şi a dreptăţii afirmă ceea ce este în evidenţele raţiunii", *Mughnî*, op. cit., V, p. 174.

102. D. Unoy, Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman, Paris, Flammarion, 2001, p. 142.

103. A se vedea titlul dat lucrării ce reuneşte contribuţiile de la colocviul internaţional în onoarea aniversării a opt sute de ani de la moartea juristului-filosof (1998): R.G. Khoury (ed.), *Averroes oder der Triumph des Raţionalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002.

104. R. Brague, „Le jihâd des philosophes", în A.-M. Delcambre et J. Boshard, *Enquêtes sur Tistam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 247.

105. A se vedea *Jihad în Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from. Averroes Bidayat Al-Mudithid*, Leyde, 1977, p. 925. Printre numeroasele – cel puţin 257 – versete coranice care fac apel la război: sura II, 190: „Luptaţi întru calea lui Dumnezeu cu cei care luptă împotriva voastră. Nu fiţi călcători de lege, căci Dumnezeu

nu-i iubeşte pe călcătorii de lege”; sura LXI, 11: „Credeţi în Dumnezeu şi în trimisul său! Luptaţi-vă pe calea lui Dumnezeu cu averile şi cu făpturile voastre”. Averroes însuşi scrie: „Este obligatoriu să fie ucişi eterodocşii” (extras din *Incoerenţa incoerenţei*, XVII, „Chestiuni fizice”, I, § 17; trad. franceză de R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 293).

106. Prin „raţiune” trebuie să înţelegem aici aptitudinea intelectului de a construi argumente logice. În realitate, demersurile cognitive realizate de Averroes ţin de logica aristotelicianã (raţionare prin analogie sau prin deducţie). Despre importanţa studiilor sale de medicină în filosofie: F. Sanagustin, „Le statut de la raison dans le Kitab al-kulliyyat fil-tibb”, în R.G. Khoury (din), *Averroes oder der Triumph des Raţionalismus*, op. cit., p. 147 – 156.

107. „Averroes nu a încercat să elibereze mintea omului de dominaţia credinţei; el a vrut să elibereze gândirea musulmană de o dublă dominaţie: cea a juridismului prea strict, născut dintr-un malekism dur şi cea a unei teologii fals speculative a cărei argumentare nu este în viziunea sa decât dialectică sau retorică şi care mai mult îi dăunează credinţei veritabile decât o ajută”. (R. Arnaldez, „Averroès”, în *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 13 – 21, aici p. 14).

108. Averroes, *Discours décisif* \ trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, „GF”, 1996, p. 119 – 121.

109. Îbid.

110. D. Unoy, *Averroès*... y op. cit., *p*. 141. D. Unoy nu exclude la Averroes o anumită „dibăcie” (p. 137) el critică kalamul în scrierile sale pur aristoteliciene, dar îşi orientează filosofia în tiparul kalamului (până acolo încât a dus la apariţia acestui „monstru ideologic” după formularea lui D. Unoy, ibid., *p*. 138: un „kalam filosofic”).

111. A se vedea concluzia din *Discursul decisiv*:

„Dumnezeu a chemat poporul la cunoaşterea lui Dumnezeu – lăudat fie El – printr-o cale de mijloc care se situează dincolo de nivelul de jos al conformismului imitativ, dar dincoace de christica teologilor dialectici; iar el a atras atenţia elitei în privinţa necesităţii de a se pune total în slujba examinării raţionale a Izvorului Revelaţiei” (citat de D. Unoy, *Averroès*... y op. cit. *y p*. 59). Averroes cere altceva decât credinţa prin inteligenţă?

112. D. Unoy, Les Penseurs libres... op. cit.

113. Reflecţii pe această temă sunt prezentate de D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... op. cit., *p*. 172 – 196 şi p. 272 – 303 mai ales.

114. M. Chebel, Ulslam et la raison, op. cit., p. 10.

115. Este ceea ce el numeşte cu umor „paradoxul buchinistului”(*Les Penseurs libres*... p. 8), constatând că la buchinişti putem găsi multe cărţi de edificare spirituală, conforme învăţăturii Bisericii, scrise de autori foarte diverşi şi aproape toţi uitaţi de istoricii sau filosofii din secolul XX care i-au preferat pe puţinii reprezentanţi ai Luminilor.

116. D. Unoy, Histoire de la pensée arabe... op. cit., p. 248.

117. Id., Les Penseurs libres... Paris, 1998, p. 12. Despre Al-Muhasibi, a se vedea id., Histoire de la pensée arabe... op. cit., p. 194 – 195.

118. *Ibid*., p. 278.

119. *Ibid*., p. 316. Socrate era confundat destul de frecvent cu Diogene sau cu Hipocrate.

120. D. Unoy este mai puţin ferm în această privinţă şi consideră în concluzie că tendinţele majoritare în islam au avut acelaşi efect cu cel care i se atribuia astrelor: *înclinant, sed non nécessitant* (*Les Penseurs libres*... op. cit., *p*. 224). Tema ne face să ne gândim la butada lui M. Audiard: „Există peşti zburători, dar nu aceasta este legea

genului”.

121. Au circulat poate doar fragmente. A se vedea R. Brague, „Note sur la traduction arabe de la *Politique* d’Aristote. Derechef, qu’elle n existe pas”, în P. Aubenque (din), *Aristote politique. Études sur lapolitique d’Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 422 – 423.

122. A se vedea lucrarea sa *Al-akham s-sultaniyya* („Prescripţii în exercitarea puterii”).

123. A. Moussali, La Croix et le Croissant... op. cit., p. 109.

124. G. de Lagarde, *La Naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942 – 1948, reed. Louvain, Nauwelaerts, 1956 – 1963.

125. „Lumea”, zice Aristotel (*Metafizica*, XII), „nu trebuie să fie guvernată greşit, iar mulţimea prinţilor sau a principilor este un lucru rău: *unus ergoprincepsu*,]. Gerson, *Vivat rex. Pour la réforme du royaume*, vol. VII/2, în P. Glorieux (din), *L’Oeuvre française*, *Oeuvres complètes*, t. VII, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, § 398, p. 1137 – 1139.

126. Aici nu este vorba de a fi influenţat sau de a primi gândirea greacă (a se vedea D. Unoy, *Pensers d’Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères, fin Xle-début XHI – e siècles*, Toulouse, CNRS, 1990, p. 173).

127. A. Moussali, La Croix et le Croissant... op. cit., p. 21.

128. A.-M. Delcambre, „La loi (*char Pa*) et le droit (*fiqh*) en Islam”, în A.-M. Delcambre şi J. Boshard (din), *Enquêtes sur l’islam*, op. cit., p. 87. Despre dreptul musulman: J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983; H. de Wael, *Le Droit musulman*, Paris, CHEAM, 1989; A.-M. Delcambre, *L’Islam des interdits*, op. cit.

129. Ceea ce H. de Wael comentează în aceşti termeni: „Niciodată nicio altă civilizaţie nu i-a acordat dreptului o demnitate asemănătoare… Voinţa acestui sistem este de a înscrie dreptul în întregime în cadrul absolutului”. (Droi*t mus*u*lman, ci*tat de A.-M. Delcambre, Enqu*êtes sur l'*islam,* op. cit.*, p*. 88).

130. A. Moussali, La Croix et le Croissant… op. cit., p. 37.

131. R. Folz, *L'Idée d'empire en* Occident, Paris, 1953. Despre „inventarea politicului” în comunele italiene: E. Crouzet-Pavan, *Enfers et Paradis*. *L'Italie de Dante et Giotto*, Paris, Albin Michel, 2001, în special, p. 163 – 204.

132. D. Unoy (*Histoire de la pensée arabe*… op. cit.*, p*. 157) subliniază că lumea musulmană nu a reluat în totalitate tehnica raţionamentului grecesc, mai ales pe cea a silogismului în trei termeni, ce asociază un predicat unui subiect, ci a preferat, mai ales în domeniul religios, vechiul mod de raţionare în doi termeni, unde de la primul se trece la cel de-al doilea printr-o „cauză”.

133. A. Guerreau-Jalabert, „Le temps des créations (Xle-XIIIe siècles)”, în J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert şi M. Soţ (din), *Le Moyen Âge*, în J.-P. Rioux şi J.-F. Sirinelli (din), *Histoire culturelle de la France*, 1.1, Paris, Seuil, 1997, p. 168.

134. D. Unoy, Histoire de la pensée arabe… op. cit., p. 152.

135. R. Brague, Au moyen du Moyen Âge, op. cit., p. 194.

136. Excepţia este reprezentată de câţiva gânditori mutaziliţi, ei înşişi marginali, Abu Hasim (889 – 933). A se vedea D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*… op. cit.*, p*. 249 – 254.

CAPITOLUL AL V-LEA

1. R. Brague, Au moyen du Moyen Âge, op. cit., p.

254.

2. A se vedea traducerea parţială realizată de V. Monteil în limba franceză sub titlul de *Livre de Vinde*, Arles/Paris, Sindbad/Actes Sud/Unesco, 1996.

3. Ar fi existat traduceri în limba siriacă; A. Djebbar arată că dacă ar existat traduceri în arabă, ceea ce nu este dovedit, „acestea nu au avut nicio posteritate în istoria literaturii arabe”. Acelaşi autor adaugă faptul că în lumea islamică „nu exista interesul pentru literatura greacă şi chiar şi mai puţin pentru dramă şi comedie” (A. Djebbar, „Université et localité…”, op. cit*).*

4. Despre alteritatea în creştinism şi în islam, a se vedea A. Moussali, *La Croix et le Croissant…* op. cit*., p*. 17 – 38 şi J. Jomier, Pour *connaître Vis*l*am,* op. cit*., p*ass*im.*

5. Vom compara două fragmente celebre şi reluate de multe ori: „Şi au adus la El fariseii şi cărturarii pe o femeie, prinsă în adulter şi, aşezând-o la mijloc, /Au zis Lui: Învăţătorule, această femeie a fost prinsă asupra faptului de adulter; / Iar Moise ne-a poruncit în Lege ca pe unele ca acestea să le ucidem cu pietre. Dar Tu ce zici? / Şi aceasta ziceau ispitindu-l, ca să aibă de ce să-L învinuiască. Iar Iisus, plecându-se în jos, scria cu degetul pe pământ. / Şi stăruind să-L întrebe, El s-a ridicat şi le-a zis: Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei. / Iarăşi plecându-se, scria pe pământ. / Iar ei auzind aceasta şi mustraţi fiind de cuget, ieşeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni şi până la cel din urmă, şi a rămas Iisus singur, şi femeia, stând în mijloc. / Şi ridicându-se Iisus şi nevăzând pe nimeni decât pe femeie, i-a zis: Femeie, unde sunt pârâşii tăi? Nu te-a osândit niciunul? / Iar ea a zis: Niciunul, Doamne. Şi Iisus i-a zis: Nu te osândesc nici Eu. Mergi; de acum să nu mai păcătuieşti”. (Ioan 8, 3 – 11).

Şi: Abou Horeira şi Zeid ben Khalid au zis: „Pe când

eram la Profet (peste el binecuvântarea şi mântuirea), un om s-a ridicat şi a zis: «Te implor, în numele lui Dumnezeu, să iei o hotărâre în privinţa noastră după Cartea lui Dumnezeu». Adversarul lui, mai cunoscător în drept, a zis la rândul său: «Ia o hotărâre în privinţa noastră şi dă-mi voie să vorbesc primul». «Vorbeşte-i», răspunse Profetul. «Fiul meu era în slujba acestui om şi el a săvârşit crima *zina* (adulter) cu femeia lui; atunci am răscumpărat crima fiului meu plătind o sută de oi şi un sclav negru. Apoi un om învăţat pe care l-am întrebat m-a informat că fiul meu ar fi trebuit să primească o sută de lovituri de bici şi un exil de un an, în timp ce femeia trebuia să fie lapidată». «Pe Cel care are sufletul meu în mâna-i, a răspuns Prea Sfântul Profet, voi lua o decizie în privinţa voastră conform Cărţii lui Dumnezeu (slăvit fie El); cele o sută de oi şi sclavul îi vor fi înapoiaţi fiului tău, care va primi o sută de lovituri de bici şi care va fi exilat pentru un an de zile. Tu, Onais, mergi şi găseşte femeia acestui om şi, dacă ea mărturiseşte, porunceşte să fie lapidată. Onais merse la femeie şi, cum aceasta mărturisi, puse să fie lapidată.»" (Al-Bukhâri, *L'Authentique Tradition musulmane*, op. cit., 86 – 30, p. 265).

6. F. Braudel, *La Méditerranée*... op. cit., *t*. II, p. 101.

7. Astfel, S. Kh. Samir („La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", op. cit., p. 132) preferă arabitatea vorbind de o singură civilizaţie, în care se amestecă creştinii, musulmanii, evreii şi sabeenii, „toţi aflaţi în Imperiul musulman". Prezenţa Islamului s-ar putea reduce la această dominaţie politică de tip „imperial"? Puterea religiei islamice ar pleda mai degrabă în favoarea unei influenţe mai profunde.

8. În zilele noastre, în privinţa prezenţei a zeci de milioane de musulmani în Europa, juriştii islamici, mai ales cei aflaţi în legătură cu Fraţii musulmani, au dezvoltat o

nouă noţiune, cea de „teritoriu al predicării”, *Dar* ad-*Da wa*, pe care l-a putea traduce prin „pământ al misiunii”: acolo unde musulmanii sunt minoritari, dar suficient de numeroşi, datoria lor este să trăiască după legea islamică. Oferind exemplul excelenţei preceptelor coranice, ei îşi vor convinge vecinii că cea mai bună alegere care-i este oferită unui om este convertirea la islam; între timp, anumite reguli ale *shariei* vor putea fi aplicate.

9. F. Braudel, *La Méditerranée*… op. cit.*, t.* II, p. 107.

10. Nu există, nici chiar în zilele noastre, o „bucătărie mediteraneeană”: bucătăria grecească nu este precum cea din Maghreb, care, la rândul ei nu este ca aceea din Levant. Ar fi cam acelaşi lucru dacă am vorbi de „bucătăria lotaringiană” şi am asimila varza gătită în manieră alsaciană cu tocana de legume şi carne gătită în manieră lorenă.

11. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937, reimp. Paris, PUF, 2005. H. Pirenne şi-a rezumat teza în celebra formulă: „Fără Mahomed, Carol cel Mare este de neconceput”.

12. Pentru o sinteză istoriografică precum şi pentru o nouă abordare: R. Hodges şi D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l’Europe*, Paris, CNRS, 1996 (prima ediţie engleză, 1983).

13. R. Hodges şi D. Whitehouse vorbesc de reducerea la un nivel aproape „preistoric” al relaţiilor intramediteraneene între începutul secolului al VII-lea şi jumătatea secolului al IX-lea (*ihid.*, p. 81).

14. Chiar mai departe: la Helgô, în Suedia, a fost descoperită o statuie din bronz a lui Budha care fusese adusă din regiunea Caşmirului.

15. Rémi Brague afirmă chiar că „Europa este anti-Mediterana”(*Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 241).

16. M. Detienne, *Comment être autohtone*, Paris,

Seuil, 2003. Adresându-i-se unui interlocutor imaginar ce se prezintă ca un autohton, el scrie: „Iată-vă! Şi cum vi s-a întâmplat aceasta? Într-o dimineaţă banală? Pe vreme frumoasă? Oh! Din naştere? La naiba!” (p. 9). Poziţia adoptată îl face pe M. Detienne să emită opinii contestabile mai ales atunci când critică naţionalismul lui M. Barres: el vorbeşte de „colonizare” în privinţa ataşării Lorenei la Franţa în 1766: „«Ataşare» a Lorenei în 1766. Ocupăm, ataşăm, colonizăm, jefuim, ucidem”. A fi de acord cu el înseamnă a admite că lorenii – populaţie francofonă, totuşi, şi nu germanofonă – erau străini faţă de Franţa – aceasta a fost opinia celor care, în 1940, au considerat că lorenii, fiind *Volksdeutsch*, trebuiau să fie anexaţi la cel de-al III-lea Reich. Ataşarea din 1766 nu a fost urmată de crimele denunţate aici.

17. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005. Luarea sa de poziţie este, în parte, o reacţie, faţă de organizarea de către Frontul Naţional a unui colocviu de istorie în 1997: „Istoricii adunaţi de Le Pen îi citează mereu pe Platon şi pe Aristotel, grecii *noştri*, şi fără a şti că fondatorul liceului era un metec în sensul grecesc al cuvântului. Ei recopiază cu entuziasm locurile comune ale umanismului academicienelor şi academicienilor noştri de serviciu” (p. 17).

18. Ibid.

19. M. Detienne citează cazul populaţiilor Ochollo din Munţii Gamo din Etiopia (*ibid.*, p. 147).

20. *Ibid.*, p. 148.

21. J. Brunschwig şi G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec*... op. cit., *p*. 21.

22. „Textele greceşti au inaugurat şi au hrănit prin acţiune directă, influenţă difuză, reacţie polemică, recitire şi reinterpretare, toată tradiţia gândirii occidentale” (*ibid.*, p. 17).

23. N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.

24. „Aproape toate valorile imaginate în urmă cu douăzeci şi cinci de secole de către greci, aceste idei înalte care fac din om măsura tuturor lucrurilor, care fondează civilizaţia noastră şi care alimentează vastul curent al umanismului european, cu izvorul iudaic şi creştin, sunt valori pe care le-aş putea numi politice în acest sens pe care acestea îl încarnează în democraţie”, J. De Romilly, *Les Cahiers de Science et* ţie, 97, februarie 2007, p. 113. De ce să le aplicăm epitetul „conservatoare”? Iar dacă ele ar fi astfel, ar trebui să le respingem? Dacă le abolim, există riscul de a le vedea înlocuite destul de repede de cele care le sunt opuse…

25. Spaţiul public există: este un spaţiu deschis tuturor, unde toată lumea poate să se prezinte (desigur, cu excepţia notabilă a femeilor şi a sclavilor), spre deosebire de spaţiile private la care nu au acces decât cei pe care-i autorizează stăpânul.

26. A se vedea în acelaşi sens remarcile lui J. Brunschwig şi ale lui G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec*… op. cit.*, p*. 18.

27. Aşa cum scrie M. Sartre (*Histoires grecques*, Paris, Seuil, 2006, p. 449 – 450): „Să nu fim naivi: nimic nu ar fi mai absurd, în numele nu ştiu cărei concepţii politic corecte, dacă am situa toate culturile, toate civilizaţiile antice în acelaşi plan. Nu este vorba de a preciza o judecată de valoare […], ci suntem forţaţi să constatăm că atracţia exercitată de unele sau de altele diferă […]. Se impune constatarea că, timp de mii de ani sau poate mai puţin, cultura greacă a fost considerată, peste tot în zona Mediteranei şi uneori dincolo de aceasta, cultura de referinţă, cea care trebuia învăţată pentru a trece drept

modern”.

28. M. Detienne, Les Grecs et nous, op. cit., p. 89.

29. *Ibid*. Este dificil să asimilăm identitatea şi esenţa: cele două cuvinte nu desemnează aceeaşi realitate.

30. H. Corbin amintea că „dacă un mare număr de opere ale lui Averroès ne-au parvenit, pentru aceasta le suntem datori filosofilor evrei. Copiile arabe ale acestor opere au fost mereu foarte rare, iar încrâncenarea cu care Almohazii au pus piedici filosofiei şi filosofilor a stopat multiplicarea lor” (*Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 338).

31. P. Guichard şi Ph. Sénac, Les Relations des pays distam avec le monde latin. Milieu Xemilieu XIIIe siècle, Paris, SEDES, 2000, p. 274.

32. Adélard de Bath, Quœstiones naturales.

33. D. Jacquart, „La coexistence du grec et de l’arabe dans le vocabulaire médical du latin medieval: l’effort lingvistique de Simon de Gênes”, în M. Goult et al. (din), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*. *Histoire du vocabulaire scientifique*, Paris, CNRS, 1988, p. 277 – 290.

34. M. – Th. d’Alvemy, „Les traductions d’Aristote…”, op. cit., *m*ai ales p. 131 – 132.

35. *Ibid.*, p. 138 – 142.

36. R. Lemay, „Fautes et contresens dans les traductions araboiévales: *Tlntroductorium în astronomiam* d’Abou Ma shar de Balkh”, *Revue de synthèse*, 89, 1968, p. 101 – 124.

37. *Ibid.*, p. 113 – 114.

38. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1 – 4, Leyde, 1968, p. LI-LV.

39. A se vedea singurul manuscris păstrat: Paris, BnF, Ms lat. 14700.

40. Paris, BnF, Ms arabes, 2346 (fostul fond 882A).

41. A se vedea L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*,

4/1 – 4, op. cit., p. Îl şi mai ales LV.

42. A se vedea detaliile acestei confruntări şi inexactităţile textului arab în

L. Minio-Paluello, Analytica posteriora. Translationes Iacobi… Aristoteles latinus, 4/1 – 4, op. cit., p. LII-LXI.

43. *Ibid.*, p. LXXII ŞI LXXIV.

44. *Ibid.*, p. LXXV.

45. F. Micheau, „Mécènes et médecins…", op. cit., *p.* 158 şi 178.

46. Dinarul (*denarius*) era o monedă din Imperiul Roman, iar drahma era o monedă grecească, (n.tr.).

47. Prima menţionare a cifrelor indiene se află într-una din lucrările de matematică ale lui Sever Sebokht din secolul al VII-lea (D. Jacquart, *L'Epopée de la science arabe*, op. cit., p. 35).

48. În a doua jumătate a secolului al XI-lea, un aristocrat bizantin de mai mică importanţă, Eustaţiu Boilas, poseda în biblioteca lui *Istorii persane* (P. Lemerle, *Cinq Études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, CNRS, 1977, p. 25*: la Persika kai diaphora*).

49. A. Pellegrin, „Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam", *En Terre d'Islam*, 1940, p. 91 – 97. B. Lewis (*Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984) a arătat indiferenţa musulmanilor faţă de Europa şi faţă de civilizaţia sa. Opera lui Idrâsî (sec. al XII-lea), care se prezintă ca un vast ghid constituit din fişe de semnalizare, din itinerarii şi din descrieri nu trădează deloc o curiozitate culturală (Al-Idrâdi, *Idrâsî. La première géographie de l'Occident*, ed. H. Breşe şi A. Nef, Paris, Flammarion, „GF", 1999). Este de notat că Idrâsî a compilat mult din hărţile şi fişele realizate de birourile Amiralităţii regilor normanzi ai Siciliei.

50. F. Braudel, *La Méditerranée*… op. cit., *t.* II, p. 95.

51. *Ibid.*, p. 101.

52. „La acest timp din vechime conştiinţa musulmană va vrea să revină cu obstinaţie pentru a porni din nou pe cale cea bună (*al-hudă*) trasată de Dumnezeu”, M. Arkoun, „Comment lire le Coran”, prefaţă la traducerea lui Kasimirski, *Coran*, Paris, Galllimard, 1970, p. 11 – 36, aici p. 21.

53. Nimic în afara unei dispute publice desfăşurate după toate probabilităţile, la Bagdad, în secolul al IX-lea (dar că este posibil să nu fie decât o legendă inventată de un musulman evlavios ca apărare contra creştinilor) şi a întrebărilor puse de Frédéric al II-lea juristului Ibn Sab în Pe de altă parte, există opere de ficţiune, ce prezintă dialoguri imaginare, redactate în scopuri apologetice sau polemice (a se vedea R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 257 – 259). Este foarte puţin, dacă avem în vedere cele şapte sau opt secole cât a durat în Evul Mediu confruntarea dintre islam şi creştinism.

54. Sura III, 110.

55. A se vedea opiniile lui A. al-Azmeh, „Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners în Andalusies eyes”, în S. Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.

56. Sura V, 116: „Dumnezeu spuse: «O, Iisus, fiu al Mariei! Tu ai spus oamenilor: luaţi-mă pe mine şi pe mama mea drept dumnezei mai presus de Dumnezeu?» Iisus spuse: «Mărire Ţie! Eu nu pot mărturisi ceea ce nu am căderea să spun. Tu ai fi ştiut, dacă aş fi spus. Tu ştii că este în mine, însă eu nu ştiu ce este în Tine. Tu eşti cunoscător al tainelor»”. Şi versetul următor (V, 117): „Eu nu le-am spus decât ceea ce mi-ai poruncit să spun: «Închinaţi-vă lui Dumnezeu, Domnul meu şi Domnul vostru!»”.

57. Sura II, 146: „Cei cărora le-am dat Cartea îl cunosc pe el, precum îşi cunosc fiii, însă unii dintre ei

ascund Adevărul, cu toate că-l ştiu.”; sura V, 13: „Fiindcă ei [evreii] au încălcat legământul, Noi i-am blestemat şi le-am împietrit inimile. Ei răstălmăcesc Cuvintele pogorâte şi dau uitării o parte din ceea ce le-a fost amintit.”; sura V, 14 – 15: „De asemenea, Noi am primit legământul celor care spun: «Noi suntem nazareeni!» Însă pentru că ei au dat uitării o parte din ceea ce le-a fost amintit, Noi am iscat între ei vrăjmăşia şi ura până în Ziua învierii. […] O, popor al Cărţii! Trimisul nostru a venit la voi ca să vă lămurească multe din cele ce ascundeaţi din Carte, trecând peste altele”.

58. Despre acuzaţia de *tahrif*: I. Di Matteo, „11 Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani”, Bessarione, 38, 1922, p. 64 – 111 şi 223 – 260; D. Unoy, *Histoire de la pensée arabe*... y op. cit., *p*. 203. Dar să subliniem că Teodor Abu Qurra, episcop de Haran, expune această acuzaţie de falsificare a Evangheliilor în unul dintre Opus*culele sal*e scrise în greacă, înainte de 820/825, data morţii sale (Opus*cul, 19*, PG, 97, col. 1544C-1545A).

59. Sura LXI, 6: „Iisus, fiul Mariei, spuse: «O, fii ai lui Israel! Eu sunt, într-adevăr, trimisul lui Dumnezeu la voi ca să întăresc cele în Tora de dinaintea mea şi ca să vă vestesc un trimis ce va veni după mine şi al cărui nume va fi Ahmad»”. Acest verset face trimitere la anunţarea Mangâietorului (Ioan 14, 26): D. Masson (*Coran*, Paris, Gallimard, 1967, p. 692, nota 2) îl explică printr-o confuzie dintre termenii greceşti *paraklètos* „apărător, ajutor, protector”, şi *periklutos*, care semnifică „ilustru” şi pe care limba arabă îl redă prin Ahmând, „preagloriosul”.

60. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur Vislam*, Paris, Cerf, 1992; A. – Th. Khoury, *Jean Damascène et Vislam*, Würzburg, Oros Verlag, 1994; R. Glei et A. – Th. Khoury, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Würzburg, Oros Verlag, 1995.

61. Sura IX, 30.

62. I.S. Allouche, „Un traité de polémique christiano-musulmane…”, op. cit. *Al*-Jâhiz deplânge faptul că populaţia creştină nu mai poartă veşmintele care-i fac să fie recunoscuţi ca dhim*mi şi* îndrăznesc chiar să „răspundă injuriilor şi loviturilor”. A se vedea traducerea discursului lui Ibn Hazm de G. Troupeau, în A. Boshard (din), Enqu*êtes sur Vis*l*am,* op. cit.*, p*. 198 – 210.

63. „Dispreţul musulmanilor faţă de *dhimmi* a fost în legătură cu segregarea în oraşe, unde fiecare grup religios ocupa propriul cartier”, subliniază R. Mantran (*L*\ *Expansion musulmane*, op. cit., p. 264).

64. Procesiunile şi înmormântările au fost deseori la originea unor revolte populare anticreştine şi se terminau prin jafuri şi măsuri ilegale din punct de vedere material şi individual.

65. Despre originile statutului, a se vedea A.t C. Picard, Les *Communautés chrétiennes en pays d’Islam*, Paris, SEDES, 1997.

66. Despre dhimitudine, a se vedea G. Troupeau, în A. Vauchez et al. (din), Histoire du christianisme, t. IV, op. cit., p. 376 – 382; A. Fattal, Te Statut légal des non musulmans en pays d’Islam, Beirut, 1959; Bat Ye ôr, Les Chrétientés d’Orient entre „jihâd” et dhimittude. VIIe-XXe siècle, Paris, Cerf, 1991; id., Juifs et chrétiens sous l’islam. Les dhimmis face au défi intégriste, Paris, Berg International, 1994.

67. Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1983, p. 20.

68. M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Edisud, 2001, p. 12.

69. J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon, „Terre Humaine”, 1967. Istoricii trebuie deseori să împrumute de la etnologi unele elemente de gândire despre civilizaţie, a

se vedea M. Mauss, „Civilisation, éléments et formes”, *Première Semaine internaţionale de synthèse*, Paris, 1929, p. 81 – 108.

70. J. Soustelle, Les Quatre Soleils, op. cit., p. 227.

71. A se vedea în acest sens, A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d’hier, approches d’aujourd’hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

72. J.-M. Abd el-Jalil, *L’Islam et nous*, Paris, Cerf, 1981.

73. Luc 6, 5.

74. F. Braudel, *La Méditerranée*... op. cit., *t.* II, p. 101.

75. Al-Sadjâssi, *Farayêd os*, lucrare terminată în 1213, fo’ 214 a, citată de Ch. – H. de Fouchécour, „Trois sages d’Iran face aux folies du destin”, în G. Gadoffre (din), *Les Sagesses du monde*, Paris, Editions universitaires, 1991, p. 117 – 126.

CONCLUZIE

1. Apollo este un zeu de origine greacă (şi nu anatoliană), aşa cum a arătat

M. Egetmeyer, „Lumière sur les loups d’Apollon”, „Les sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l ere chrétienne”, *Res Antiquae*, 4, 2007.

2. P. Legendre, „Aux sources de la culture occidentale: l’ancien droit de la pénitence”, în *La Cultura antiqua nell’Occidente latino dai VII al XI secolo*, Spoleto, „Settimane di Spoleto”, 22, 1975, p. 575 – 602.

3. B. Sere, *Penser l’amitié au Moyen Âge*, Tumhout, Brepols, 2007, p. 394.

4. A. Koyré, *Du monde clos à l’univers infini*, Paris, PUF, 1962. În opera lui Aristotel existau unele contradicţii de rezolvat, de exemplu cea a primului motor expusă în *Metafizică* şi definirea mişcării ca o trecere de la ceea ce există potenţial la ceea ce este în act, prezentată în *Fizică*.

5. Dacă îl lăsăm deoparte pe Leibnitz, care a fost adevăratul precursor, dar care nu a avut o posteritate imediată, trebuie să aşteptăm a doua jumătate a secolului al XIX-lea pentru ca, prin G. Boole, apoi G. Frege, C.S. Pierce, G. Peano, printre alţii, logica formală să cunoască un progres calitativ considerabil care se manifestă mai ales prin logica simbolică, al cărui creator este G. Boole, care introduce simbolurile, bine cunoscute în zilele noastre, pentru a desemna conectorii logici (unire, intersectare etc.) şi cuantificatorii „există" şi „oricare ar fi" (N. Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, p. 9 – 18).

6. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, op. cit., p. 289 (autorul îl citează pe Al-Farabi care spunea că cercetarea se terminase, iar că singurul lucru de făcut era doar predarea filosofiei). A se vedea şi textele lui Averroes citate de E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1954 (R. Brague recomandă să se facă apel la notele din ediţia engleză, absente din textul francez al lui E. Gilson).

7. L. Chestov, Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse, Paris, Aubier, 1992.

8. În mare, totul s-a întâmplat ca şi cum oamenii din Evul Mediu adaptaseră la cunoaşterea ştiinţifică versetul Sfântului Ioan: „Cât aveţi Lumina, credeţi în Lumină, ca să fiţi fii ai Luminii". (Ioan 12, 36).

ANEXA I

1. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XX, 7, Plutarque. Vies, 1.1, ed. R. Flacelière, Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 150.

2. *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960, Paris, Albin Michel, 1963. Angajamentul nazist al autoarei şi aspectele discutabile din punct de vedere ştiinţific nu au împiedicat totuşi

numeroase reeditări (1984, 1997) şi o răspândire spectaculoasă.

3. După ruptura dintre Himmler et Darré, Ahnenerbe devine instrumentul exclusiv al SS.

4. Unii dintre membrii săi, medici, s-au dedat la experimente la care au fost supuşi prizonierii politici şi cei închişi pe motive rasiale la Dachau.

5. În anii 1950, ea a intrat în Mişcarea Unitarienilor (*Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft*), ce predica întoarcerea Germaniei la păgânismul de la origini. Între 1971 şi 1983, ea a fost vicepreşedinta acestei organizaţii, apoi preşedintă de onoare. Totuşi, a părăsit mişcarea în 1989 şi a aderat la Uniunea Unitarienilor Germani cu spirit european (*Bund Deutscher Unitarier-Religionsgemeinschaft europäischen Geistes*) şi a colaborat la revista acesteia, *Glauben und Wirken*.

6. A se vedea lucrarea lui E. Renan, *Averroès et Vaverroïsme*. *Essai historique*, Paris, 1912, reed. Paris, Ennoia, 2003.

7. A se vedea M. Luis Maria de Puig (grupul socialist), Raport din 8 noiembrie 2002, Comisia de Cultură, de Ştiinţă şi Educaţie, Adunarea europeană.

Cooperarea culturală dintre Europa şi ţările de sud ale Mediteranei, document nr. 9626. În mod bizar, după ce lumea occidentală a fost ţinta unui act de război, a devenit necesar să se afirme că cei care l-au comis sunt partizanii unei religii pacifice şi să se amintească faptul că şi Occidentul a fost violent. Ce se încearcă oare în acest mod?

8. Putem lua aminte la sfaturile date profesorilor în acest domeniu prin intermediul lucrării lui N. Samādhi, *Islams, islam. Repères culturels et historiques pour comprendre et enseigner le fait islamique*, Publications du CRDP du Val-de-Marne, Créteil, 2003 (prefaţă de D. Borne,

inspector general la Ministerul Educaţiei Naţionale).

9. Aceasta este analiza pe care o fac N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993 şi J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagin*ation *européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006. Orice critică medievală a islamului porneşte, în opinia lor, dintr-o cunoaştere aproximativă sau dintr-o antipatie *a priori*.

N. Daniel consideră astfel că poligamia care era atât de detestată de creştinii din Evul Mediu (atât cea a musulmanilor, cât şi cea a păgânilor, pe care o uită) nu a fost bine înţeleasă: ea nu făcea decât să stabilească, aşa cum se exprimă acesta, „o regularizare a instinctului sexual". În plus, el consideră deplasate criticile aduse acesteia în zilele noastre, susţinând că existenţa divorţului duce în Occidentul contemporan la o „poligamie succesivă" (op. cit., p. 188) ...

10. E. Saïd, *Orientalism*, New York, Panthéon Books, 1978(*L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980).

11. *Ibid.*, p. 15.

12. „Curiozitatea lui Herodot. Prima calitate dintre cele care ies în evidenţă este curiozitatea. O dublă curiozitate. Curiozitate faţă de obiceiuri, de ţări, de popoare «neobişnuite»: curiozitate geografică, etnografică. Curiozitate faţă de evenimentele din trecut: curiozitate istorică", Ph. – E. Legrand, *Hérodote. Introduction*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 37.

ANEXA 2

1. Despre Ibn al-Salt, a se vedea G. Troupeau, *Arabica*, 39, 1992, p. 118 – 119 (note şi documente).

ANEXA 3

1. Două alte manuscrise datează din secolul al XIV-lea: Ms 223 (pergament, 360 fo') este originalul traducerii lui N. Oresme la *Politica* şi la *Economică* lui

Aristotel; Ms 231 (pergament, 217 fo') cuprinde mai multe opuscule ale lui Aristotel: *Despre suflet*, *Despre generare şi corupere*, *Meteorele* şi cele opt cărţi din *Fizica*.

2. Notă marginală, fo' 89: Nemesius episcopus graece fecit librum, quern vocavitorennon phisicon, id est stipes naturalium; hune transtulit N. Alfanus, archiepiscopus Salerni.

3. Textul lui Boeţiu *în Ciceronis topica*, I, PL, 64, col. 1051B.

4. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XII-XII ŞI XLIV.

5. *Ibid.*, p. XV-XVI.

6. În epistula interprets, Corpusplatonicum Medii Aevi. Plato latinus, ed. R. Klibański, II, Poaedo interprete Henrico Aristippo, ed. L. Minio-Paluello, Londra, 1950, p. 89.

7. Bordeaux, Bibi. mun., Ms 421, fo' 235 v: *Incipit Liber Aristotelis de Metapbysica Vetus translatus a Boecio degreco în latinum*\ Salamanca, Bibi. univ., Ms 2706, fo' 246; Veneţia, Bibi. Saint-Mare, Ms lat. VI. 47, fo' 235 v.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

J.-M. Abd el-Jalil, *L'Islam et nous*, Paris, Cerf, 1981.

M. Abiad, Culture et éducation arabo-islamique au Sam pendant les trois premiers siècles de l'Islam, Damasc, Institutul francez, 1981.

W.J. Aerts, „The knowledge of greek în western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment în ms. Vindob. 114", în W.D. van Aalst şi K.N. Ciggar (din), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.

A. Al-Azmeh, „Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners în Andalusies eyes", în S. Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.

M. Albert, Langue et littératures syriaques, în A.

Guillaumont (din), Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures, Paris, Cerf, 1993.

I.S. Allouche, „Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle", *Hespéris*, 26, 1939, p. 134 – 136.

M. – Th. d'Alverny, „Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, p. 69 – 131.

— „Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs", *Revue de Synthèse*, t. LXXXIX, 1968, p. 125 – 144.

— „Translations et translators", în R.L. Benson şi G. Constable (din), *Renaissance and Renewal in the Twelth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 421 – 462.

— *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993.

S. Ammar, „La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad", în C. Vaudour (din), *A l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califesy* Paris, Institut du monde arabe, 1996.

— Médecins et médecine de l'islam, Paris, Tougin, 1984.

Y. de Andia, „Le monastère de Saint-Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux Vile et Ville siècles", *Proche-Orient chrétien*, L, 2000, p. 279 – 296.

M. Arkoun, L'Humanisme arabe au IVE (Xe) siècle. Miskawayh, philosophe et historien, Paris, Vrin, 1982.

— *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

Roger Arnaldez, „Averroès", în *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 13 – 21.

G. Baader, „Die Schule von Salerno", *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, p. 124 – 145.

A. Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, Paris, Vrin, 1972.

M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Baytal-Hikma* de Bagdad”, *Arabica*, 39, 1992, p. 131 – 150.

— „Al-Andalus et l héritage grec d’après les Tabaqat al-Umam de să-id al-Andalusi”, în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal şi M. Aouad (din), *Perspectives arabes et medievales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du arabe/Peeters, 1997, p. 331 – 342.

Bat Ye ôr, Les Chrétientés d’Orient entre Jihäd” et dhimittude. VIIe-XXe siècle, Paris, Cerf, 1991.

— Juifs et chrétiens sous l’islam. Les dhimmis face au défi intégriste, Paris, Berg International, 1994.

A. Bayer, „Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau”, în A. von Euw şi P. Schreiner (din), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Köln, Schnütgen Museum, 1991, p. 335 – 343.

G. Beaujouan, „Les Apocryphes mathématiques de Gerbert”, în Gerberto Scienza, *Storia e Mito, atti del Gerberti symposium*, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi”, 1985, p. 645 – 657.

— „Les chiffres arabes selon Gerbert”, în O. Guyotjeannin şi E. Poulie, *Autour de Gerbert d’Aurillac, le pape de Van mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 322 – 328.

A. Beccaria, I Codici di medicina delperiodo presalernitato (secoli IX, Xe XI), Roma, Edisioni di Storia e de Letteratura, 1956.

P. Benoît *fi* F. Micheau, „L’intermédiaire arabe”, în M. Serres (din), *Eléments d’histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 151 – 175.

P. Benoît, „La théologie au XIIIe siècle: une science pas comme les autres”, în M. Serres (din), *Eléments d’histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 177 – 195.

— „Calcul, algèbre et marchandise”, în M. Serres (din), *Eléments d’histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 197 – 221.

R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham (din), *Renaissance and Renewal in the Twelth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

G. Bergsträsser, Hunain ihn Ishaq und seine Schule, Leyde, 1913.

— Hunain ihn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen, Leipzig, 1925.

M. Bernand, Le Problème de la connaissance d’après le Mughnî du cădi Abd al-Gabbâr, Alger, 1982.

A. Bertolacci, The Reception of Aristotle’s „Metaphysics” în Avicenna’s „Kitâb al-Sifă”. A Milestone of Western Metaphysical Thought, Leiden/Boston, Brill, 2006.

A. Besançon, *Trois Tentations dans l’Église*, Paris, Perrin, 2002.

N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.

B. Bischoff, „Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters”, *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, p. 27 – 55 (reed. *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, p. 246 – 275).

P.-M. Bogaert, „La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions”, *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137 – 159.

M. Bonner, *Le Djihad*, Paris, Téraèdre, 2004.

C. Bouamrane, Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1978.

J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Soţ, *Histoire*

culturelle de la France, 1.1, *Le Moyen âge*, Paris, Seuil, „L'Univers historique", 1997.

N. Bourbaki, Eléments d'histoire des mathématiques, Paris, Hermann, 1960.

R. Brague, „Note sur la traduction arabe de la Politique d'Aristote. Derechef, qu'elle n existe pas", în P. Aubenque (din), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 422 – 423.

— „Le jihâd des philosophes", în A.-M. Delcambre şi J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 244 – 262.

— Au moyen du Moyen Âge. Philosophies medievales en chrétienté, Chatou.

Les Editions de la Transparence, 2006.

S. Brock, „Towards a history of syriac translation technique", *Orientalis* christiana analecta, 221, 1983, p. 1 – 24.

J. Brunschwig şi G.E.R. Lloyd (din), *Le Savoir grec*. Dictionnaire *critique*, Paris, Flammarion, 1996.

A. Bryer, „Cultural relations between East and West in the twelth century", în D. Baker, *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973, p. 77 – 94.

F. Burgarella, „Presenze Greche a Roma: Aspetti culturali e religioşi", în *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 49, 2002, p. 943 – 992.

Cl. Cahen, Orient et Occident au temps des croisades, Paris, Aubier, 1986.

P. Canart, „Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome".

Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi în onore di Giulio Battelli, I, Rome, 1979, p. 344 – 352.

M. Chebel, *L'Imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF,

1993.

— L'Islam et la raison, Paris, Perrin, 2005.

M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civil*isation *medievale*, conférence Albert le Grand, 1968, Paris/Montréal, Vrin/Institut d'études medievales, 1969.

— La Théologie au XIIe siècle, Paris, Vrin, 1976.

L. Chestov, Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse, Paris, Aubier, 1992.

L. Cheikho, Les Savants arabes chrétiens en Islam (622 – 1300), Beirut, 1983

(în arabă).

M.-T. Clanchy, *Abélard. A Medieval Life*, Oxford, 1997, Paris, Flammarion, 2000.

L. Clucas, The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values în Byzantium in the eleventh Century, Münich, Institut für Byzantinistik, 1981.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.

P. Courcelles, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, „Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome", nr. 159, 1948, p. 342 – 388.

N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993.

— The Arabs and Medieval Europe, Londra, Longman, 1975.

Ch. Daremberg, Histoire des sciences médicales, Paris, 1963.

G. Dedeyan, „Les Arméniens en Occident (fin Xe-début XIe siècle)", în *Occident et Orient au Xe siècle*, actes du congrès de la Société des Historiens medievistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 123 – 140.

A.-M. Delcambre, „La loi (*charia*) et le droit (*ftqh*) en Islam", în A.-M. Delcambre şi J. Boshard (din), *Enquêtes*

sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

— *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

M. Detienne, *Comment être autohtone*, Paris, Seuil, 2003.

— *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005.

R. Devreesse, „Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V", *Studii testi*, 244, 1965.

M. Díaz y Díaz „La transmision de los textos antiguos en la Peninsula Ibérica en los siglos VII-XI", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VIIal XI secolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sul Palto Medioevo", 22, 1974, p. 133 – 178.

I. Di Matteo, „11 Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani", *Bessarione*, 38, 1922, p. 64 – 111 et 223 – 260.

S. Diwahgi, *Bayt* al-*Hikma*, Mossoul, 1972.

A. Dondaine, „Hugues Ethérien et Léon Toscan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67 – 134.

M. Dosdat, *L'Entuminure romane au Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.

Y. Eche, Les Bibliothèques publiques et semipubliques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen âge, Damasc, Institutul francez, 1967. A.-M. Eddé, F. Micheau şi C. Picard, Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam, Paris, SEDES, 1997.

M. Egetmeyer, „Lumière sur les loups d'Apollon", „Les Sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l ere chrétienne", *Res Antiquae*, 4, 2007.

P. Escolan, Le Monachisme syrien du IVE au Vile siècle. Un monachisme charismatique, Paris, Beauchesne, 1999.

J. van Ess, „Une lecture à rebours de l’histoire du mu tazilisme”, *Revue* des études islamiques, 1978 – 1979.

A. Fattal, Le Statut légal des non musulmans en pays d’Islam, Beirut, 1959. M. Fierro, Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels, Aix-en-Provence.

Edisud, 2001.

J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad*, Louvain, „Corpus scriptorum christianorum orientalium”, 420, „Subsidia”, t. LIX, 1980.

J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*. *Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, ed. a II-a, Paris, École française d’Extrême-Orient, 1975.

M. Folkerts, „Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus”, în R. Franci (din), *Itinera mathematica*, Sienne, 1996, p. 23 – 43.

B. Flusin, „L’enseignement et la culture écrite”, în J.

— Cl. Cheynet (din), *Le Monde byzantin*. *L’Empire byzantin* (641 – 1204), Paris, PUF, „Nouvelle Clio”, 2006, t. II, p. 341 – 368.

C. Frova, „Gerberto philosophicus. II De raţionali et ratione utï\ în Gerberto

Scienza, *Storia eMito*, *atti del Gerberti symposium*, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi”, 1985, p. 351 – 377.

P. Gândit, „Les études grecques à l’abbaye de Saint-Dénis au XIIe siècle”, thèse de l’École des chartes, 2003.

J.

— Cl. Garcin (din), États, sociétés et cultures du monde musulman medieval.

Xe-XVe siècle, t. II Sociétés et cultures; t. III: Problèmes et perspectives de recherches, Paris, PUF, „Nouvelle Clio”, 2000.

B. Geyer, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 30,

1917, p. 392 – 415.

O. Al-Ghul, „An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks”, *Syria. Revue d’art oriental et d’archéologie*, t. LXXXI, 2004, p. 105 – 118.

M. Gibson, „The Continuity of learning (850 – 1050)”, *Viator*, VI, 1975, p. 1-13.

E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, Random House, 1954.

R. Glei et A. – Th. Khoury, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Würzburg, Oros Verlag, 1995.

H.L. Gottschalk, „Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam”, *Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse*, 102, 1965, p. 111 – 134.

A J. Gourevitch, La Naissance de l’individu dans l’Europe medievale, Paris, Seuil, 1997.

F. Griffel, Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen, Leiden, Brill, 2000.

Robert Grosseteste, *Comentarius în Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Florence, 1981.

B. Guenée, Histoire et culture historique dans l’Occident medieval, Paris, Aubier, 1992.

A. Guerreau-Jalabert, „La «Renaissance carolingienne»: modeles culturels, usages lingvistiques et structures sociales”, *Bibliothèque de l’École des chartes*, 139, 1981, p. 5 – 35.

— „*Le temps des créations (Xle-XIIIe siècles)*”, în J.P. Rioux şi J.-F. Sirinelli (din), *Histoire culturelle de la France*, t. I: J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert şi M. Soţ, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997.

P. Guichard şi Ph. Sénac, Les Relations des pays distam avec le monde latin, milieu Xe siècle, Paris, SEDES,

2000.

A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", în *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 19, 1972, p. 291 – 311.

— „La Sicile byzantine. Etat de recherche", *Byzantinische Forschungen*, V, 1977.

D. Gutas, Pensée grecque, culture arabe: le mouvement de traduction grécoarabe à Bagdad et la société abbasside primitive, Ile-IVE/VIIIe-Xe siècle, trad. din engleză de Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, 340 p.

O. Guyotjeannin şi E. Poulie, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de Van mil*, Paris, École des chartes, 1996.

M. Hammam, „La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'orient musulman entre le Ville et le Xe siècle", în G. Jehel şi Ph. Racinet (din), *Orient et Occident du IXE au XVe siècle*, Paris, Editions du Temps, 2000, p. 201 – 211.

N. Häring, „The Liber de diversitate naturae eptersonae", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 29, 1962, p. 103 – 216.

— „The Liber de homoysion et homoeysion by Hugh of Honau", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 34, 1967, p. 129 – 253.

C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.

R. Hodges şi D. Whitehouse, Mahomet, *Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, CNRS, 1996 (prima ediţie engleză, 1983).

H. Hugonnard-Roche, „Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res ayna à l'étude de la

philosophie grecque en syriaque”, în A. de Libera et al. (din), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 79 – 97.

H. Hunger, Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Münich.

C. Beck, 1978.

— Schreiben und Lesen în Byzanz. Die byzantinische Buchkultur, Münich.

C. Beck, 1989.

— „Lire et écrire à Byzance”, în O. Delouis (din), *Le Monde byzantin, du milieu du Ville siècle à 1204. Economie et société*, Paris, Hachette, 2006, p. 177 – 199.

S. Hunke, Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe, Stuttgart, 1960, Paris, Albin Michel, 1963.

S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

H. Inglebert, Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l’Antiquité chrétienne (30 – 630% Paris, Institut d’études augustiniennes, 2001.

D. Iogna-Prat et J.

— Cl. Picard, Religion et culture autour de Van mil.

Royaume capétien et Lotharingie, Paris, Picard, 1990.

D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002.

J. Irigoin, „Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IXe siècle”, *Cahiers de civilisation medievale*, 5, 1962, p. 287 – 302.

— „La culture grecque dans l’Occident latin du Vile au XIe siècle”, în *La Cultura antiqua nelv Occidente latino dal VIIavXI – secolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto Medioevo”, 22, 1974, p. 425 – 456.

— „L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques", în A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (din), *Histoire et culture dans Vltalie byzantine* „Rome, École française de Rome, 2006, p. 5 – 20.

D. Jacquart, „A l'aube de la renaissance médicale des Xle-XIIe siècles: *Vlsagoge Johannitii* et son traducteur", *Bibliothèque de* l'École *des chartes*, 144, 1986, p. 209 – 240.

— „La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin medieval: l'effort lingvistique de Simon de Gênes", în M. Groult (din), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*, Paris, 1988, p. 277 – 290 (reluat în *La Science médicale occidentale entre deux renaissances*, Aldershot, Variorum, 1997).

— Daniel Jacquart şi F. Micheau, La Médecine arabe et VOccident medie *val* „Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, reed. 1996.

— (din), La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le *monde arabe*, Tumhout, Brepols, 1994.

— „La scolastique medievale", în M. Grmek (din), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1995, p. 177 – 179.

— (din), Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle, Geneva, Droz, 1997.

— La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe-XVE 5.), Aldershot, Variorum, 1997.

— *L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, „Découvertes", 2005.

E. Jeanneau, „L'héritage de la philosophie antique", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VIIal XIsecolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1974, p. 15 – 56.

P. Joannou, *Christliche Metaphysik în Byzanz*, Ettal,

Buch-Kunstverlag, 1956.

J. Jolivet şi R. Rashed (din), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

J. Jolivet, Abélard ou la philosophie dans le langage, Paris-Fribourg, Cerf, 1994.

J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 2001.

W.E. Kaegi, *Byzantium and the early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

M. Kaplan, *Tout l'or de Byzance*, Paris, Gallimard, „Découvertes", 1991.

Ibn Khaldun, *Muqqadima*, *Le Livre des exemples*, trad. În lb. franceză A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002.

S. Khalil, „Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur *X'irâb* au XIe siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim", *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beirut, 1975 – 1976, p. 619 – 649.

A. – Th. Khoury, Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1969.

— *Jean Damascene et l'islam*, Würzburg, Religionswissenschaftliche Studien, 1994.

R. G. Khoury (ed.), Averroes oder der Triumph des Raţionalismus.

Heidelberg, C. Winter, 2002.

S.-C. Kolm, Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité, Paris.

PUF, 1982.

A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962.

J.L. Kraemer, „A fost passage from Philoponus contra Aristotelem în arabic translation", *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, p. 318 – 327.

P.O. Kristeller, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1986.

P. Kunitzsch, „On the authenticity of the Treatise on

the Composition and the Use of the Astrolabe ascribed to Messahalla", *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, p. 42 – 62.

J. Labourt, Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides, Paris, Lecoffre, 1904.

G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942 – 1948, reed. Louvain, Nauwelaerts, 1956 – 1963.

B. Laurioux şi L. Moulinier, Education et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du XIIe au milieu du XVe siècle, Paris, Messene, 1998.

R. Le Bourdelles, „Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Jean Scot Erigène", în *Jean Scoterigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, CNRS, 1977, p. 117 – 123.

L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, E. Leroux, 1896.

R. Le Coz, Jean Damascene. Ecrits sur l'islam, Paris, Cerf, 1992.

— „Les mozarabes et les débuts de la médecine dans Al-Andalus", *Bulletin du Centre d'études d'histoire de la médecine*, 42, octombrie 2002, p. 36 – 50.

— Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes, Paris, L'Harmattan, 2003.

P. Legendre, „Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VIIal XI secolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1975, p. 575 – 602.

F. Lejeune, „*Le Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire", teză pe microfişe, universitatea din Lille III, 1998.

R. Lemay, A bu Ma shar and Latin A ristotelianism in the Twelfth Century, Beirut, 1962.

— „Dans l'Espagne du XIIe siècle, les traductions de l'arabe au latin", *Annales ESC*, 18, 1963, p. 639 – 665.

— „Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines medievales: *l'Introductorium în astronomiam* d'Abou Ma shar de Balkh", *Revue de synthèse*, 89, 1968, p. 101 – 124.

— „De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un medieviste entre Europe et Islam", în *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, p. 433 – 439.

— „Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations medievales: caz particulier de l'astrologie – cosmologie", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal şi M. Aouad (din), *Perspectives arabes et medievales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leven, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 137 – 163.

J.-L. Leservoisier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.

B. Lewis, Comment l'islam a découvert l'Europe, Paris, Gallimard, 1984.

— *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 1993, ed. a II-a.

A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

G. E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, Paris, La Découverte, 1990.

R. McKitterick, The Uses of Literacy în Early Mediaeval Europe, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1990.

H. Maguire (din), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997.

C. Mango, „La culture grecque et l'Occident au VTHe siècle", în *IProblemi dell'Occidente nel secolo VIII*,

Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 20, 1973, p. 683 – 721.

A. Mansion, „Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions medievales d'Aristote", în *Mélanges Joseph de Ghellinck*, II, Gembloux, 1951, p. 631 – 645.

R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1969, reed. 1991.

R. Marchand, *Mahomet Contre-enquête*, Paris, Editions de l'Echiquier, 2006.

M. Mauss, „Civilisation, éléments et formes", *Première Semaine internaţionale de synthèse*, Paris, 1929, p. 81 – 108.

A.F. Mehren, „Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen", *Journal asiatique*, séria a VII-a, 14, 1879, p. 341 – 454.

W.C. Melborn, „Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century", *Isis*, 16, 1931, p. 188 – 199.

M.-R. Menocal, The Arabic Role în Medieval Literary History. A Forgotten Heritage, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1987.

M. Meyerhoff, „Von Alexandrien nach Bagdad", Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.

— Hist. KL, 23, 1930, p. 389 – 429.

— „On the transmission of greek and indian science to the Arabs", *Islamic Culture*, ianuarie 1937, p. 17 – 29.

F. Micheau, „Mécènes et médecins à Bagdad aux IIIE/IXe siècles. Les commanditaires des traductions de Galien", în D. Jacquart (din), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997, p. 147 – 180.

A. Miquel, Ousamă, un prince syrien face aux croisés, Paris, Fayard, 1986.

— *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990.

L. Minio-Paluello, „Note sul Paristotele latino medievale II. Caratteristiche del traduttore della «Physica vaticana» e della «Metaphysica media»", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 43, 1950, p. 226 – 231.

— „Iacobus Veneticus Grecus", *Traditio*, 8, 1952, p. 265 – 304.

— „Aristotele dai mondo arabo a quello latino", în *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sul Palto Medioevo", 12, 1965, p. 621 – 622.

— „Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e PAristotelismo latino", în A. Pertusi, *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florenţa, Sansoni Editore, 1966, p. 53 – 74.

— „Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio", în *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sul Palto Medioevo", 19, 1972, p. 743 – 766.

P. Mitchell, Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

B. Mondrain (din), *Lire et écrire à Byzance*, Paris, CNRS, 2006.

G. Mormot, Penseurs musulmans et religions iraniennes, Paris, Vrin, 1974.

R. Morelon, „Thabit ibn Qurra and Arab Astronomy in the 9th cent".

Arabic Science and Philosophy, 4, 1994, p. 111 – 139.

A. Moussali, *Al-Ghazali. De l'amour de Dieu*, Alger,

1986, reed. Paris, En Nour, 1995.

— *Al-Ghazali. Crainte et espoir*, Alger, 1994, reed. Paris, En Nour, 2004.

— La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam, Paris, Editions de Paris, 1998.

J.T. Muckle, „Greeks Works translated directly into Latin before 1350", *Medieval Studies*, IV, 1942, p. 33 – 42; V, 1943, p. 102 – 114.

A. Nader, Le Système philosophique des mu tazila, Beirut, 1956.

F. N-au, Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du Vile au Ville siècle, Paris, Imprimerie naţionale, 1933.

J. M. Mac Nulty şi B. Hamilton, „Orientale lumen et Magistra Latinitas:

Greek influences on western monasticism 900 – 1100", în *Le Millénaire du mont Athos 963 – 1963*. Études et mélanges, Chevetogne/Venise, Editions de Chevetogne/Fondazione Giorgio Cini, 1963.

K. Oehler, „Aristote în Byzantium", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1964, p. 133 – 146.

N. Oikonomidès, „Byzance: à-propos d'alphabétisation", în *Society, Culture and Politics în Byzantium*, Londra, Variorum Reprints, 2005, p. 35 – 42.

H. Omont, „Manuscrit des oeuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827", Revue des études grecques, 17, 1904, p. 230 – 236.

N. Palmieri, „La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes", în D. Jacquart (din), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997, p. 33 – 134.

G. Paré, A. Brunet şi P. Tremblay, *La Renaissance du*

XIIe siècle, Paris/ Ottawa, Vrin, 1933.

B. Patar, *Dictionnaire des philosophes medievaux*, Fides Presses Philosophiques, Québec, 2006, 863 p.

J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1986.

A. Pellegrin, „Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam", *En Terre d'Islam*, 1940, p. 91 – 97.

F. Pelster, „Die Ubersetzungen der aristotelischen Metaphysik în den Werken des hl. Thomas von Aquin", *Gregorianum*, 16, 1935, p. 325 – 348 şi p. 531 – 561; 17, 1936, p. 377 – 406.

F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs*. *The Aristotelian Tradi*tion in *Islam*, New York/Londra, New York University Press/University of London Press, 1968.

R. Peter (din), Jihad în Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes Bidayat al-Mudithid, Leyde, Brill, 1977.

G. Peyronnet, L'Islam et la Civilisation islamique. Vlle-XIIIe siècles, Paris, Armand Colin, 1992.

S. Pines, Studies în Arabic versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences, *in The Complete Works ofăhlomo Pines*, t. II, Ierusalim, Magnes, 1996.

D. Pingree, „Masha'allah: greek, pahlavi, arabic and latin astrology", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal şi M. Aouad (din), *Perspectives arabes et medievales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Louvain, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 123 – 135.

D. Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937, reimp. Paris, PUF, 2005.

K. Pomian, *Ibn Khaldun au prisme de l'Occident*,

Paris, Gallimard, 2006.

E. Poulie, „L'astronomie de Gerbert", în *Gerberto Scienza*, *Storia eMito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi", 1985, p. 597 – 617.

— „Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe", în O. Guyotjeannin şi E. Poulie, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 342 – 345. A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, Paris, Seuil, 2004.

— Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui, Paris, Téraèdre, 2004.

R. Rashed, „Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic", *History of Science*, XXVII, 1989, p. 199 – 209.

— Mathématiques infinitésimales du IXE au XIe siècle, Paris, CNRS, 1996, 1.1.

— R. Rashed şi R. Morelon, *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997.

E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*. *Essai historique*, Paris, 1912, reed. Paris, Ennoia, 2003.

J. Richard, Orient et Occident au Moyen Âge. Contacts et relations XIIe-XVe siècle, Londra, Variorum Reprints, 1976.

P. Riché, Gerbert d'Aurillac. Le pape de Tan mil, Fayard, Paris, 1987.

— „Le grec dans les centres de culture de l'Occident", în M.W. Herren

(din), The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the early Middle Ages, Londra, King's College, 1988.

— Écoles et Enseignement dans le haut Moyen Âge, Paris, Picard, 1989.

— Les Grandeurs de Tan mille, Paris, Bartillat, 1999.

— P. Riche fi J. Verger, Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge, Paris, Tallandier,

2006.

F. Rosenthal, „The technique and approach of muslimscholarship”, *Analecta orientalia*, 24, Roma, 1947.

A. I. Sabra, „The appropriation and subsequent naturalization of greek science în medieval islam”, *History of Science*, 25, 1987, p. 223 – 243.

E. Saïd, Orientalism, New York, 1978, trad. L’Orientalisme. L’Orient crée par l’Occident, Paris, Seuil, 1980.

S. Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad”, în N. Prouteau şi Ph. Sénac (din), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée medievale. VIIIe-XIIIe siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, p. 125 – 137.

F. Sanagustin, „Le statut de la raison dans le Kitab al-kulliyyat fil-tibb”, în R.G. Khoury, *Averroes oder der Triumph des Raţionalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002, p. 147 – 156.

J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1982, 2 vol.

— „Recherches sur les ermites du Mont-Cassin”, *Hagiographica*, 2, 1995, p. 57 – 92.

M. Sartre, *Histoires grecques*, Paris, Seuil, „L’Univers historique”, 2006.

J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose.

1983.

G. Schoeler, Ecrire et transmettre dans les débuts de l’islam, Paris, PUF, 2002.

B. Sere, *Penser l’amitié au Moyen Âge*, Tumhout, Brepols, 2007.

K. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956.

P. Sicard, Hugues de Saint-Victor et son école, Tumhout, Brepols, 1991.

D. Sourdel, La Civilisation de l'islam classique, Paris, Arthaud, 1983.

J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon, „Terre humaine", 1967.

N. Staubach, „*Graecae gloriae*. Die Rezeption des Griechischen als Element spàtkarolingischitur", în A. von Euw şi P. Schreiner, *Kaiserin*

Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend, I, Köln, Schnütgen Muséum, 1991, p. 343 – 368.

D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, Québec, Presses de l'université de Laval, 1997.

P. Stephanou, *Jean halos, philosophe et humaniste*, Roma, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949.

M. Tardieu, „Sabéens coraniques et sabiens de Harran" *Journal asiatique*, 247, 1986, p. 1 – 44.

R. Tardy, Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam, Beirut, 1999.

J.W. Thompson, „Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century", *Isis*, 12, 1929, p. 184 – 191.

J. Tolan, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge, Paris, Flammarion, 2006.

J.S. Trimingham, Christianity among the Arabs în Prelslamic Times, Londra, New York, Longman, 1979.

G. Troupeau şi J. Sournia, „Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (Ville siècle) et du prétendu «Mésué le jeune» (Xe siècle)", *Clio medica*, III, 1968, p. 109 – 117.

G. Troupeau, „La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe", *Arabica*, XXVIII, 1981, p. 242 – 250.

— „Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patri moine philosophique et scientifique grec", *Arabica*, 38, 1991.

— „Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe", *Semitic Studies în honor of Wolf Leslau*, American Oriental Society, Wiesbaden, 1991, t. II, p. 1562 – 1570.

— „Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn

Masawayh sur les pierres precieuses", *Annales islamologiques*, 32, 1998, p. 219 – 238.

D. Unoy, Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères, fin XIe-début XIIIe siècles, Toulouse, CNRS, 1990.

— Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman, Paris, Flammarion, 2001. –, Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants, Paris, Albin Michel, 2003.

— Histoire de la pensée arabe et islamique, Paris, Seuil, 2006.

Ph. Vallat, Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique, Paris, Vrin, 2004.

J. Verger, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1996.

— L'Amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard, Paris, Hermann, 1996.

A. Vernet, „La transmission des textes en France", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VIIal XIsecolo*, Spolete, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1975, p. 89 – 123.

J. Vernet, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Paris, Sinbad, 1985, ed. a II-a, 1989.

C. Viola, „Aristote au Mont-Saint-Michel", în R.

Foreville (din), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. *îi vie montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Paris, 1967, p. 289 – 312.

K. Vogel, „L'arithmetica e la geometria di Gerberto", în *Gerberto Scienza*, *Storia eMito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi storici bobiensi", 1985, p. 577 – 617.

R. Walzer, Greek into Arabie. Essays on Islamic Philosophy, Oxford, B. Cassirer, 1962.

H. de Wael, *Le Droit musulman*, Paris, CHEAM, 1989.

E.A. Wallis (din), *Syrian Anatomy*, *Pathology and Terapeutics*. *The Book of Medicines*, Londra/New York/Toronto, Oxford University Press, 1913.

E. Wickersheimer, Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France, Paris, CNRS, 1966.

R. Wisnovsky, *Avicenna sMetaphysics în Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003.

W. Wolska-Conus, „Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au Prognostikon et aux Aphorismes d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine", *Revue des études byzantines*, t. L, 1992, p. 5 – 86.

Ph. Wolff, L'Éveil intellectuel de l'Europe, Paris, Seuil, 1971.

M. Zimmermann, „La connaissance du grec en Catalogne du IXE au XIe siècle", în M. Soţ (din), *Haut Moyen Âge*. *Culture*, *éducation et société*. *Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Editions européennes Erasme, 1990, p. 493 – 516.

CUPRINS

Prefaţă la ediţia în limba română 5

Nota traducătorului 11

Cuvânt înainte 15
INTRODUCERE – Istoria unei transmiteri 17
CAPITOLUL I – Permanenţe difuze şi căutare a ştiinţei antice:
filiera greacă 31
1. Grecia şi cultura sa: un orizont pentru Europa latină 32
2. Consecinţă: permanenţă şi răspândire a culturii greceşti în Europa latină 44
3. Consecinţă: spiritul renaşterilor medievale
(sec. al IX-lea – al XII-lea) 58
CAPITOLUL AL II-LEA – Supravieţuirea şi răspândirea culturii greceşti în jurul Mării Mediterane: Bizanţul şi creştinătăţile din Orient 79
1. Marile centre de menţinere a culturii antice 80
2. Opera ştiinţifică a siriecilor 88
3. Personalităţile ştiinţei greco-creştine 99
CAPITOLUL AL III-LEA – Călugării deschizători de drumuri din comunitatea de la Muntele Saint-Michel: opera lui Iacob din Veneţia 105
1. Iacob din Veneţia, primul traducător al lui Aristotel din secolul al XII-lea 108
2. Celelalte traduceri greco-latine şi răspândirea lor 117
CAPITOLUL IV – Islam şi cultura greacă 127
1. Raportul Islamului cu erudiţia greacă:
acceptare, indiferenţă sau respingere? 129
2. Islamul şi cultura greacă: filtrul musulman 138
3. O elenizare limitată 151
CAPITOLUL AL V-LEA – Probleme de civilizaţie în Evul Mediu... 167
1. Identităţi în chestiune 169
2. Permeabilitate în Evul Mediu? 180
3. Antagonisme medievale 186

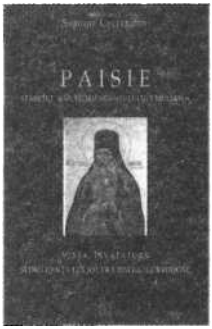
CONCLUZIE – Soarele lui Apollo luminează Occidentul 195
Anexa 1 – Prietena lui Himmler şi „Soarele lui Allah” 201
Anexa 2 – Savanţii arabi creştini între secolele al VIII-lea şi al XI-lea 206
Anexa 3 – Corpusul latin al lui Aristotel 210
Postfaţă – Interviu 217
Note 225
Bibliografie selectivă 274
Paul Evdokimov
VIAŢA SPIRITUALĂ ÎN CETATE
traducere din limba franceză de Măriuca şi Adrian Alexandrescu

A înfăţişat persoana umană, unică şi nepreţuită în ochii lui Dumnezeu, atât în demnitatea preoţiei împărăteşti la care ne cheamă Sfântul Petru, cât şi în harul pe care i-l poate conferi taina căsătoriei, cu tainicele sale bogăţii simbolice. Ne-a învăţat cum să deschidem Scriptura împreună pentru a putea păşi pe calea unităţii. A înţeles farmecul adorării liturgice a lui Dumnezeu, izvor al Frumuseţii, chiar dacă în zilele noastre Frumuseţea nu se mai află nicidecum în miezul căutărilor artistice. A meditat asupra ţelurilor ultime, unde se găseşte, poate, cheia dezbinării, lată marile teme tratate de Paul Evdokimov, una

dintre cele mai prestigioase figuri ale Bisericii Ortodoxe din Franţa. Această carte ne îngăduie să regăsim în toată profunzimea ei seva unei gândiri care s-a străduit neîncetat să aducă împreună bogăţiile Răsăritului cu cele ale Apusului creştin, căci „Biserica nu poate fi dezbinată în fiinţa sa profundă: în pofida aparenţelor, o tainică unitate indivizibilă a supravieţuit”.

SERGHIE CeTFERICOV

PAISIE, STAREŢUL MĂNĂSTIRII NEAMŢULUI DIN MOLDOVA



leroarhimandritul Paisie Velicicovschi, stareţul Mănăstirii Neamţului din Moldova, ocupă, în istoria monahismului ortodox şi a Bisericii Ortodoxe, un loc deosebit. În persoana stareţului Paisie s-au întâlnit în chip minunat sfinţenia vieţii personale, iubirea de ortodoxie sau aptitudinea remarcabilă de a organiza comunităţile monahale cu viaţa de obşte, priceperea de a atrage la sine şi de a educa duhovniceşte numeroase cete de ucenici, de a crea împrejurul său o mare şcoală de ascetism duhovnicesc ortodox, precum şi un mare talent literar, care i-au ajutat să săvârşească o operă însemnată şi de mare trebuinţă, şi anume să îndrepte traducerile vechi şi să facă traduceri noi din literatura ascetică a sfinţilor părinţi. Monahismul românesc datorează enorm activităţii stareţului Paisie Velicicovschi, cel care a dat un îndemn de

propăşire culturală şi de pietate la Dragomima, Secu şi Neamţ şi care a trasat, direcţia paisiană” în care s-au format marii ierarhi români.

Jean Bremond
PĂRINŢII PUSTIEI
traducere din limba franceză de Marinela Bojin

Pahomie este considerat desăvârşirea însăşi, dar şi excepţia. Cei mai mulţi n-ajung la măsura lui. Dar faptul că acest neasemuit Pahomie ne este dat drept pildă de îndrumare duhovnicească şi ideală a monahismului constituie trăsătura semnificativă care dă culoare literaturii pustiei. Căci oricât de dragi ne sunt aceşti monahi, nu ne-am gândi nicio clipă – şi pe bună dreptate – să-i înălţăm pe toţi la rangul de Părinţi şi Dascăli ai Bisericii; speculativi şi intelectuali, nu ne-ar fi spus nimic mai mult decât putem afla de la Sfântul Inneu, sau Atanasie, sau Augustin… Însă părinţii pustiei aceasta au făcut: au practicat, aşa cum nimeni n-a făcut înainte de ei şi într-un fel care n-a mai primit mare adaos, această minunată artă, ori *atrium”, art*a cerească de a lecui rănile provocate de muşcătura păcatelor”, arta călăuzirii sufletelor spre mântuire.

Nicodim mitropolitul Moldovei şi Prof. I.D. Ştefănescu
BIBLIA ILUSTRATĂ

Ediţie anastatică a unuia dintre cele 700 de exemplare tipărite la I august 1936 din lucrarea *Biblia ilustrată Locuri alese însoţite de ilustraţi de artă şi lămuriri ştiinţifice* de Nicodim, Mitropolitul Moldovei, şi Profesor I.D. Ştefănescu.

„Biblia nu trebuie citită oricum şi priceputǎ după mintea fiecăruia. Un text dat pe cea mai curată limbă a poporului este nevoie în cel dintâi rând, pentru a apropia pe cetitor de cartea cărţilor. «Locurile alese» din această lucrare a noastră înfăţişează o traducere nouă, ieşită din îndelungată chibzuinţă. Ele se ajută unele pe altele pentru a împlini în liniile lui cele mari întreg cuprinsul Sfintei Scripturi. Avem nevoie, în al doilea rând, şi suntem datori să cunoaştem înţelesul Bi*bliei a*şa cum a fost hotărât de Biserică şi cum se vădeşte în deciziile Sfintelor Sinoade ecumenice şi în opehle Sfinţilor Părinţi”.

Nicodem Episcopul Huşilor, Arhim. Iuliu Scriban, Iconom. Pavel Sa vin

MICA BIBLIE CU ICOANE LA ÎNDEMÂNA TUTUROR CREŞTINILOR

Ediţie anastatică a unuia dintre exemplare tipărite la 1913 din lucrarea *Mica Biblie cu icoane la îndemâna tuturor creştinilor* de Nicodem, Episcopul Huşilor, Arhim. Iuliu Scriban şi Iconom. Pavel Savin.

„[...] Schimbând unul către altul gândurile noastre, ne-am oprit la planul că, până vom îndeplini fiecare ce aveam în gând mai demult, deocamdată să facem toate chipurile şi să dăm în lumina tiparului o Biblie scurtată, în care într-o carte nu prea groasă şi la îndemâna oricui să se cuprindă lucrurile şi povestirile cele mai însemnate din Sfânta Scriptură”.

Steven Rundam
VECERNIILE SICILIENE
traducere din limba engleză de Mihai Moroiu

„Cartea de faţă constituie o frumoasă şi inspirată evocare a evenimentelor ce au zdruncinat situaţia politică a lumii mediteraneene în a doua jumătate a secolului al

XIII-lea, cu urmări notabile asupra ansamblului situaţiei politice a întregii creştinătăţi medievale. Partea ei finală prezintă un interes aparte pentru istoria românească, prin detaliile pe care le oferă cu privire la circumstanţele pregătitoare ale instalării dinastiei angevine pe tronul Ungariei, în primul sfert al veacului al XIV-lea. Valoarea ei primordială rezidă însă în implicaţiile general europene ale evenimentelor relatate”.

BIZANŢ

traducere din limba franceză de Ion Doru Brana

„Lectura acestui pasionant volum prilejuieşte o interesantă călătorie în timp (sec. IV-XV) şi spaţiu (imperiul europeanoasiatic fondat de Constantin cel Mare): cititorul este martorul celor mai însemnate momente din istoria sinuoasă a Bizanţului: străbate epoci de grandoare şi de decadenţă, de anarhie şi reorganizare: asistă la refondarea Byzantionului şi la prodigioasa sa dezvoltare urbanistică: află despre relieful şi clima specifice teritoriului bizantin, despre viaţa economică şi structurile sociale; se familiarizează cu instituţiile politice, administrative, judiciare, financiare, militare şi bisericeşti bizantine: i se descoperă lumea artistică şi capodopere care-i stârnesc admiraţia; în fine, autorul întredeschide discret uşa vieţii private a bizantinilor şi dezvăluie cititorului informaţii despre sexualitatea, igiena corporală şi vestimentaţia lor,

despre educarea tinerei generaţii şi ceremonialul complicat ce marchează cele mai importante momente ale vieţii (Botez, Nuntă şi Moarte)”.

FILOSOFIA BIZANTINĂ

traducere din limba franceză de Eduard Florin Tudor

„În creuzetul imperial bizantin, aşa cum susţine autorul, se exprimă atât specificitatea elementelor orientale, cât şi esenţializarea elementelor de gândire greacă, dar şi creştină, fără ca un anumit echilibru să fie perturbatân civilizaţia bizantină, cu toată impresia de eterogenitate existentă. Raţionalitatea se dezvoltă aici prin diverse contacte, fără a afecta excelenţa unei spiritualităţi monahale ai cărei reprezentanţi prestigioşi, printre care Ioan Scărarul şi Simeon Noul Teolog, rezistă trecerii timpului prin profunzimea trăirii şi a redării acesteia în registru filosofic. Astfel, Dionisie Pseudo-Areopagitul şi Maxim Mărturisitorul îşi vor lăsa amprenta gândirii, fondate pe trăirea spirituală a relaţiei cu Dumnezeu. Emulaţia gândirii bizantine a continuat până la căderea Imperiului, ştafeta fiind preluată de popoarele ortodoxe din Răsăritul creştin”.

Steven Runciman

CĂDEREA CONSTANTINOPOLULUI

traducere din limba engleză de Alexandru Elian

„Dacă Steven Runciman, scriind *Căderea Constantinopolului*, şi-a propus să alcătuiască nu numai o lucrare de istorie în bunul înţeles al cuvântului, dar şi o operă care să solicite constant interesul şi emoţia cititorului, noi credem că a izbutit pe deplin. Runciman, poate, cu unele concesii făcute unei încadrări literare a episoadelor, este în general sobru şi concentrat, izbutind să dea într-un număr relativ restrâns de pagini nu numai povestirea propriu-zisă a împresurării şi căderii cetăţii lui Constantin, dar şi o foarte utilă introducere istorică asupra Bizanţului şi Statului otoman, cât şi un epilog de un deosebit interes; în toate a fost ajutat, pe lângă lecturile sale neobişnuit de întinse şi mânuirea directă a izvoarelor în cele mai felurite limbi, şi de cunoaşterea nemijlocită a locurilor, căpătată în urma unei şederi de câţiva ani la Constantinopol. Cartea sa este nu numai savant construită, dar şi frumos scrisă”.

BYZANTIVM

Byzantivm, colecţie unică în spaţiul românesc, îşi propune să ofere publicului lucrări de istorie, cultură, spiritualitate şi artă bizantine care să vină în întâmpinarea celor interesaţi de Imperiul care a gravitat timp de mai bine de o mie de ani în jurul oraşului lui Constantin cel Mare, faimosul Constantinopol. Adresată atât istoricilor, cât şi publicului larg, *Byzantivm* oferă şansa de a cunoaşte

lumea bizantină într-o manieră obiectivă, eliberată de prejudecăţile încă dominante în spaţiul românesc. Bizanţul a reprezentat mai mult decât corupţie, intrigi de curte sau declin economic, idei lansate şi impuse de savanţi occidentali din secolul al XVIII-lea ca Edward Gibbon sau Voltaire şi care, devenite stereotipii sau chiar etichete, circulă şi sunt acceptate aproape ca axiome de foarte mulţi dintre noi, deşi lumea apuseană a renunţat la ele sau şi-a nuanţat părerea încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Sintezele de interes general aparţinând unor autori de renume mondial îi vor descoperi cititorului toate aspectele vieţii bizantine, însoţind descrierile cu ilustraţii. Temele vizând viaţa curţii imperiale bizantine sau raportul dintre Stat şi Biserică, precum şi influenţa culturii bizantine asupra Europei în general, dar cu precădere asupra celei occidentale, sunt doar câteva dintre cele ce au fost considerate de mare importanţă pentru înţelegerea Bizanţului şi a rolului jucat de acesta în formarea lumii de astăzi. Îi suntem sau nu datori Bizanţului? Cu siguranţă, mai mult decât am fi dispuşi să recunoaştem.

Vasile Adrian Carabă în curând, în Colecţia Byzantivm vor apărea:

Trupuri imateriale. Reprezentări ale îngerilor în Bizanţ, Glenn Peers traducere din limba engleză de Maria Yvonne Băncilă

Erotikon bizantin. Ortodoxie-Literatură-Societate, Hans-Georg Beck traducere din limba germană de Mihai D. Grigore

* * * *Ibid.*, p. 100.